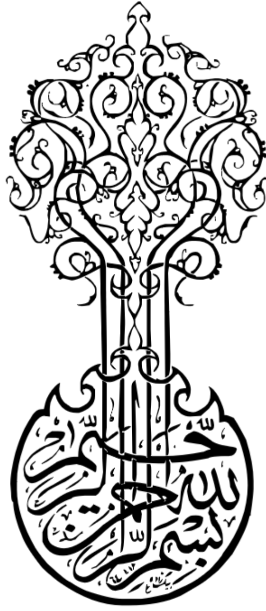
عصمت در ترازوی نقد

خلاصه‌ی کتاب مردانی شبیه ما

نویسندگان

محمدعلی میرباقری

میرهادی نائینی


بسم الله الرحمن الرحيم

عصمت در ترازوی نقد

خلاصه‌ی کتاب مردانی شبیه ما

نویسندگان

محمدعلی میرباقری　　　　میرهادی نائینی

۱۳۹۵ ش

فهرست

مقدمه

این کتاب خلاصه‌ای است از کتاب ***مردانی شبیه ما: ارزیابی انتقادی آموزه‌ی عصمت از دیدگاه عقل، نقل و تاریخ***[1]. هدف از این تلخیص ارائه‌ی محتوای کتاب نسبتاً پرحجم *مردانی شبیه ما* به‌طور مختصر و قابل‌استفاده برای کسانی است که پیشه ی پژوهشی نداشته و به این خاطر زمان یا انگیزه‌ی کافی برای خواندن متنی مفصل را ندارند.

متن کتاب اصلی (یعنی کتاب *مردانی شبیه ما*) دارای پیچیدگی و مصطلحات فنی زیادی نیست. لذا در خلاصه‌سازی آن، عمده کاری که انجام گرفته حذف برخی مطالب است بی‌آنکه در محتوای مطالب برجای مانده تصرف چندانی صورت گرفته باشد. در کتاب اصلی روش‌شناسی کار به‌تفصیل مطرح گردیده است؛ در متن حاضر اما این روش‌شناسی به اجمال توضیح داده شده. همچنین در کتاب اصلی ۱۴ مورد دلیل عقلی و ۱۳ مورد دلیل نقلی در دفاع از آموزه‌ی عصمت ارائه و نقد شده است که در این خلاصه با انتخاب اهم دلایل، بترتیب به ۶ و ۴ دلیل تقلیل پیدا کرده‌اند. از میان ۳۳ آیه‌ی قرآنی که در کتاب اصلی به‌عنوان شواهد نقض آموزه‌ی عصمت موردبررسی قرارگرفته‌اند، در کتاب حاضر ۱۳ مورد انتخاب‌شده است. همچنین از ۴۳ مورد دلیل تاریخی در نقد آموزه‌ی عصمت در کتاب اصلی، ۱۳ مورد

[1] این کتاب در فضای مجازی دسترس‌پذیر است.

در اینجا آورده شده. علاوه بر این، ۸ ضمیمه‌ی کتاب اصلی نیز به‌کلی حذف‌شده‌اند. حاصل آنکه ۳۸۳ صفحه کتاب اصلی در ۱۳۷ صفحه خلاصه شده است.

در این کتاب، ازآنجایی که فرض می‌شود خواننده قصد تحقیق علمی نداشته و صرفاً به دنبال آشنایی با مطلب است (و در صورت تمایل به تحقیق می‌تواند به کتاب اصلی مراجعه کند) برخی ارجاعات و پاورقی‌ها حذف‌شده‌اند. پر واضح است که هرگونه نقد علمی بر مدعیات نویسندگان باید با توجه به محتوای کتاب اصلی انجام بگیرد نه خلاصه‌ی حاضر.

*

تشیع، مثل هر مکتب فکری دیگری، دارای پایه‌ها و اصولی است. یکی از این پایه‌ها آموزه‌ی عصمت است. شیعه‌ی اثنی عشری یا امامیه قائل به وجود چهارده معصوم در عالم است که اولین آن‌ها محمد بن عبدالله (پیامبر اسلام) و آخرین آن‌ها محمد بن حسن (فرزندی از نسل دوازدهم پیامبر اسلام) است. علاوه بر این، اگرچه روایت رسمی امامیه تأکیدش عمدتاً بر عصمت این چهارده نفر است، اما به عصمت انبیاء نیز باور دارد. ضمن اینکه تنها شیعه نیست که معتقد به عصمت انبیاء است. در میان اهل سنت هم هستند چهره‌هایی، مانند فخر رازی و زمخشری که به عصمت انبیاء معتقد بوده و در رد اشکال منکرین عصمت کوشیده‌اند.

عصمت خود به دو نوع عصمت از گناه و عصمت از خطا تقسیم می‌شود. طبیعتاً تلاش‌های بسیاری از جانب نظریه‌پردازان امامیه برای نشان دادن درستی آموزه‌ی عصمت انجام شده است. امروزه آموزه‌ی عصمت در متن امامیه چنان نهادینه شده که عملاً مورد مناقشه قرار نمی‌گیرد و کمتر اثری را می‌توان یافت که آموزه‌ی عصمت را به چالش کشیده باشد. برای کسانی که در بستر فرهنگ امامیه بزرگ‌شده‌اند، عصمت چهارده معصوم امری واضح و مناقشه ناپذیر است. این باور

در میان امامیه چنان قدرتمند است که کمتر پیش می‌آید کسی بدون آنکه تماماً از چهارچوب اسلام خارج شود، باور به عصمت را کنار بگذارد. بااین‌وجود، بعد از برخورد با آیاتی از قرآن کریم رخنه‌های تردید در ذهن نگارندگان پدید آمده و نهایتاً تصمیم بر آن شد تا تحقیقی در این زمینه انجام گیرد. برای ما به‌عنوان شیعیان معتقدی که زمانی بسیاری از مناسک غیرواجب شیعی را هم انجام می‌دادیم چندان آسان نبود تا از باور به عصمت انبیاء و ائمه عبور کنیم. بااین‌وجود، انصاف حکم می کرد که پیرو عقل و حقیقت باشیم، نه دنباله‌روی باورهایی که به شکل موروثی در ضمیر ما رسوخ کرده و بن‌مایه‌های هویت ما را شکل داده‌اند. لذا قدم در راه گذاشته شد و زمانی که کار به پایان رسید، دلایل آن‌قدر روشن می‌نمود تا بتوان به‌واسطه‌ی آن‌ها باور به عصمت را کنار گذاشت. البته این سوءتفاهم نباید پیش آید که معصوم نبودن پیامبران و ائمه‌ی شیعه وهن آنان است. در نظر مسلمانی که به آموزه‌ی عصمت باور ندارد نیز تمامی پیامبران گرامی بوده و پیامبر اسلام (ص) سفیر رحمت الهی و مورد احترام مخصوص است. همچنین ائمه شیعه در نظر کسی که آنها را معصوم نمی داند، اگرچه فاقد قداستی هستند که شیعه می‌پندارد، می‌توانند انسان‌هایی والامقام دانسته شده که در بسیاری از موارد الگوهایی نیک برای عمل هستند.

روش تحقیق

تحقیق حاضر، دارای دو بخش سلبی و ایجابی است. بخش سلبی کتاب می‌خواهد نشان دهد دلایلی که مدافعان عصمت در دفاع از این آموزه ارائه می کنند، از صحت برخوردار نیستند. بخش سلبی به دو فصل تقسیم می‌شود که فصل‌های اول و دوم کتاب را تشکیل می‌دهند. در فصل اول به بررسی و نقد دلایل عقلی مدافعان آموزه‌ی عصمت، و در فصل دوم به بررسی و نقد دلایلی نقلی ایشان پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است، در فصل دوم هیچ‌کدام از احادیثی که می‌توان در دفاع از آموزه‌ی عصمت به آن‌ها استناد نمود موردتوجه قرار نگرفته‌اند؛ زیرا توسل به حدیث

برای اثبات عصمت منجر به دور می‌شود؛ به این صورت که برای اثبات عصمت اشخاصِ معصوم پنداشته شده، به کلام خود آن‌ها رجوع می‌شود که این باطل است. لذا تنها آیاتی از قرآن که به‌عنوان شاهد درستی آموزه‌ی عصمت ارائه‌شده، موردبررسی قرار گرفته است.

اما در طول کار نوع دیگر استفاده از حدیث مشاهده خواهد شد، و آن استفاده از حدیث در راستای سلب موضع مدافعان آموزه‌ی عصمت است. در این موارد احادیث به‌رسم جدل[1] مورداستفاده قرار گرفته است، که شیوه‌ای پذیرفته‌شده در ابطال یک مدعا است؛ یعنی استفاده از مقبولات طرف مقابل برای محکوم کردن عقاید خود او.

بخش ایجابی کتاب هم به دو فصل تقسیم می‌شود. در فصل سوم، که مفصل‌ترین بخش کتاب است، با استناد به آیات قرآن تلاش شده تا موارد متعدد ارتکاب پیامبران به گناه یا خطا نشان داده شود. در این فصل برای بررسی هر آیه سراغ تفاسیر رفته و تلاش شده تا نشان دهیم که مفسرین قائل به عصمت در تفسیر آیات موردبحث، موضع درستی اتخاذ نکرده‌اند. این قسمت از کتاب بر اصلی استوار است که آن را ملاک تفسیر آیات قرآن کریم قرار داده‌ایم؛ آن اصل «حجیت معنای ظاهر» است. اصل حجیت معنای ظاهر، اصلی است که اصول فقه مرسوم امامیه از آن استفاده کرده و آن را اساس تفسیر نقل قرار می‌دهد. این اصل به‌اختصار می‌گوید، معنای ظاهری و اولیه هر عبارت، مادامی که قرینه‌ای ما را از آن معنا منصرف نکند، معنایی است که باید پذیرفته شود. برای مثال، وقتی قوم مریم به او میگویند: «ای خواهر

---

[1] منظور از جدل آن است که وقتی دو نفر بر سر موضوعی نزاع می‌کنند، یک سوی مرافعه می تواند با استفاده از آنچه موردقبول طرف دیگر نزاع است (جدای از اینکه صادق باشد یا کاذب) دست به استدلال زده تا نشان دهد که موضع رقیب نادرست است.

هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره»[۱]، مریم در پاسخ به عیسی اشاره‌کرده و قوم به او میگویند: «كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا»[۲]. در این آیه کلمه‌ی «مهد» به معنای «گهواره» به‌کاررفته و ظاهر آیه آن است که مریم به عیسی (ع) که در گهواره است اشاره می‌کند و قوم با تعجب از او می‌پرسند: «چگونه با کودکی که در گهواره است سخن بگوییم»؟ حال اگر کسی می‌خواهد آیه را از این معنا منحرف کرده و مثلاً بگوید[۳] مراد این آیه آن است که «چگونه با طفلی که درخور گهواره است سخن بگوییم؟» (یعنی عیسی (ع) در این زمان به سن سخن‌گفتن رسیده، اما چون هنوز سن زیادی ندارد، بزرگان قوم او را لایق سخن گفتن نمی‌دانند) باید برای این معنا قرینه و دلیل ارائه دهد و اگر نتواند چنین کند، تفسیر او قابل‌پذیرش نیست.

اصل حجیت معنای ظاهر به‌صورتی که در این کتاب مطرح می‌شود، اصلی است در اصول فقه امامیه. ازآنجایی‌که امامیه اصلی‌ترین جریان قائل به آموزه‌ی عصمت بوده و اکنون اصولیون جریان غالب در میان امامیه هستند، و همچنین به این خاطر که اصل حجیت معنای ظاهر اصلی است که عقل نیز مستقلاً بر آن صحه می‌گذارد، این اصل را اساس تفسیر خود از آیات قرآن قرار داده‌ایم. به همین جهت، بسیاری از نقدهای تفاسیر آیات حول این محور می‌گردد که مفسران بدون داشتن قرینه، از معنای ظاهر عدول کرده‌اند. در طول تحقیق حاضر مکرراً به این اصل ارجاع داده می‌شود تا آنجا که ممکن است موجب کسالت خواننده شود؛ اما

---

[۱] (مریم: ۲۸).

[۲] (مریم: ۲۹).

[۳] چنانکه سید احمدخان هندی می‌گوید. (هندی، بخش سوم، ص ۴۲).

حقیقت آن است که به تعداد دفعاتی که مفسرین از این اصل عدول کرده‌اند، در نقد تفاسیر آن‌ها ناچار از ارجاع به این اصل بوده‌ایم.

آیات انتخاب‌شده در فصل سوم، به سه دسته تقسیم می‌شوند. دسته‌ی اول آیاتی است که مستقیماً به انجام گناه یا خطا توسط پیامبر اسلام (ص) اشاره می کند. دسته‌ی دوم آیاتی است که مستقیماً پیامبری غیر از پیامبر اسلام (ص) را در مظان اتهام قرار می‌دهد؛ و دسته‌ی سوم آیاتی است که اگرچه از متن خود آیات نمی‌توان فهمید که پیامبری مرتکب گناه یا خطا شده است، اما با استناد به شأن نزول‌ها، روایات و تفاسیر می‌توان آن‌ها را به فردی از پیامبران اسناد داد.

سپس سراغ تفاسیر قرآن رفته و آیات هر دسته را در آن‌ها بررسی کردیم. از میان تفاسیر موجود، ازآنجایی‌که بررسی تمام تفاسیر عملی نبود، لاجرم به گزینش تعدادی از تفاسیر پرداخته و نهایتاً سیزده عنوان را انتخاب کردیم. تفاسیر منتخب را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان در سه دسته جای داد:

۱– قدیمی‌ترین تفاسیر: که شامل *معانی القرآن*، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، *تفسیر قمی* و *تفسیر عیاشی* است.

۲– تفاسیر شیعه: که شامل *تفسیر قمی*، *تفسیر عیاشی*[1]، *التبیان*، *مجمع البیان*، *روض الجنان و روح الجنان*، *تفسیر الصافی*، و *المیزان* می‌شود.

۳– تفاسیر اهل سنت: از میان تفاسیر اهل سنت سه عنوان از تفاسیر برجسته را انتخاب کرده‌ایم که عبارت‌اند از: *جامع البیان*، *الکشاف* و *تفسیر کبیر*.

---

[1] در انتخاب تفسیر قمی و تفسیر عیاشی، هر دو معیار قدمت و شیعی بودن موردتوجه قرار گرفته است.

فصل چهارم کتاب به بررسی شواهد تاریخی عدم عصمت پیامبر اسلام (ص) می‌پردازد. ازآنجایی که مستندات تاریخی راجع به زندگی پیامبر اسلام (ص) بیش از سایر پیامبران بوده، و نیز پیامبر اسلام (ص) در نظر مسلمانان افضل انبیاست، صرفاً به بررسی تاریخی حوادث زندگی پیامبر اسلام (ص) پرداخته‌ایم. برای این منظور، چند کتاب از اصلی‌ترین کتب تاریخ اسلام انتخاب‌شده و موردبررسی قرار گرفتند. این کتب عبارت‌اند از: *مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)*، *سیرت محمد رسول‌الله*، *طبقات الکبری*، *تاریخ یعقوبی*، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک* و *مروج الذهب و معادن الجوهر*. این بخش از کتاب قصد دارد نشان دهد که براساس اسناد تاریخی، نه پیامبر اسلام (ص) خود را معصوم می‌دانسته و نه مسلمانان اولیه راجع به او چنین پنداری داشته‌اند.

معنای چند لغت

در آیاتی که در فصل سوم موردتوجه قرار داده‌ایم، دو لغت و لغات هم‌ریشه‌ی آن‌ها به تکرار آمده است. این دو لغت عبارت‌اند از «ذنب» و «استغفار». این لغات در بسیاری از موارد بار اصلی بحث را بر دوش می‌کشند، به شکلی که روشن کردن تکلیف معنای آن‌ها پیش از ورود به بحث اصلی، به روشن شدن بحث کمک فراوانی خواهد کرد. لذا در اینجا بررسی‌های خود راجع به معنای این لغات را پیش می‌نهیم. مراجع ما برای تعیین معنای این لغات دو گونه منبع بوده است:

۱- بسامدسنجی لغات در قرآن. به این معنا که بررسی کرده‌ایم این لغات یا هم‌ریشه‌هایشان در قرآن به چند معنا به‌کاررفته‌اند، و از میان معانی مختلفی که می‌توان شناسایی کرد، کدام معنا بیش از سایر معانی تکرار شده است.

۲- رجوع به لغت‌نامه‌ها. برای ما بسامدسنجی در تعیین معنای اول لغات اولویت داشته است؛ چراکه بین نگارش قدیمی‌ترین لغت‌نامه‌ها با قرآن فاصله زمانی بسیاری است (قدیمی‌ترین لغتنامه‌ی در دسترس *کتاب العین* است که در قرن دوم نگاشته

شده). لذا این امکان وجود دارد که لغات در بستر سیال زبان دچار دگرگونی معنایی شده باشند. پس بهترین راه برای تشخیص اینکه قرآن چه معنایی را اولاً از لغات مراد می‌کند، رجوع به خود قرآن، و آیاتی است که در آن‌ها معنای لغات موردنظر کمتر مناقشه برانگیزند. اما اگر برای لغتی نتوانستیم به بسامد غالب برسیم، یعنی برای مثال یک لغت ۳۰ بار در معنای **الف**، و ۳۵ بار در معنای **ب** به‌کاررفته باشد، و عملاً وزن به سمت یک طرف آن‌چنان نچربد که بتوانیم بگوییم یکی از معانی **الف** یا **ب**، معنای اول است، آنگاه به‌ناچار برای تعیین معنای اول لغت، به سراغ لغت‌نامه‌ها رفته‌ایم. البته جدای از فاصله‌ی زمانی، رجوع به لغت‌نامه‌ها چالش دیگری هم دارد؛ آن‌هم این‌که هر لغت‌نامه معانی مختلف یک لغت را ذکر می‌کند و نمی‌گوید که کدام معنای اول، و کدام معنای ثانی و ثالث و... است.

برای پرهیز از این مشکل، رجوع ما به لغت‌نامه به این صورت است که مثلاً برای کلمه ذنب به لغت‌نامه رجوع می‌کنیم، اگر دیدیم که در آنجا تنها «گناه» برای معنای آن ذکرشده، و نه - برای مثال - «ترک اولی»، آنگاه چنین نتیجه می‌گیریم که معنای مرجح در تفسیر آیات گناه است، نه ترک اولی. علت هم آن است که اگر لغت‌نامه‌ها معنایی را اساساً ضبط نکرده باشند، آنگاه دیگر مشکل فوق رخ نمی‌دهد و مشخص است که معنای پیشنهادی توسط مفسرین (در اینجا «ترک اولی») یا اساساً جعلی است، یا لااقل معنای اول نیست. اما اگر لغت‌نامه‌ها، هم معنای «گناه» و هم «ترک اولی» را آورده بودند، از رجوع به لغت‌نامه پرهیز خواهیم کرد.

۱- معنای ذنب و لغات هم‌ریشه

از بسامدسنجی لغت ذنب و لغات هم‌ریشه‌ی آن در قرآن نتیجه‌ی زیر به دست می‌آید:

آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی گناه در برابر خدا به‌کاررفته است: ۱۴ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی ترک مندوب[۱] به‌کاررفته است: موردی یافت نشد؛

آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی کاری که مستوجب قتل باشد به‌کاررفته است: ۲ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها معنای «ذنب» و مشتقات آن دقیقاً مشخص نیست: ۱۷ مورد.

با توجه به توازن تعداد آیاتی که در آن‌ها ذنب به معنای گناه به‌کاررفته و آیاتی که در آن‌ها معنای ذنب قابل‌تشخیص دقیق نیست، نمی‌توان با صرف رجوع به قرآن تعیین کرد که در استفاده‌ی قرآنی منظور از ذنب چیست. لذا به سراغ لغت‌نامه‌ها می‌رویم.

در *کتاب العین* ذیل الْأَذْنَابُ می‌خوانیم: «الْأَذْنَابُ جمع الذَّنَبِ. و الذَّنْبُ: الإثم و المعصية». همچنین در *لسان العرب*، ذیل الذَّنْبُ آمده است: «الذَّنْبُ: الإِثْمُ و الجُرْمُ و المعصية». نیز در *القاموس المحیط* ذیل الذَّنْبُ می‌خوانیم: «الذَّنْبُ: الإِثْمُ». بعلاوه، *تاج اللغة* ذیل الذَّنْبُ می‌آورد: «الذَّنْبُ: الجرْم». اما در *مفردات* راغب ذیل الذَّنْبُ می‌خوانیم: «الذَّنْبُ في الأصل: الأخذ بذنب الشيء، يقال: ذَنَبْتُهُ: أصبت ذنبه، و يستعمل في كلّ فعل يستوخم عقباه اعتبارا بذنب الشيء، و لهذا يسمّى الذَّنْبُ تبعة،

---

[۱] ترک مندوب = ترک اولی = ترک افضل.
مندوب عملی است که در نظر شارع انجام دادن آن راجح بر ترک آن است اما ترک آن جایز است. (دهخدا، ذیل *مندوب*).

اعتبارا لما يحصل من عاقبته، و جمع الذّنب ذُنُوبٌ، قال تعالى: فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ [آل‌عمران/ ۱۱]، و قال: فَكُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ [العنكبوت/ ۴۰]، و قال: وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ [آل‌عمران/ ۱۳۵]، إلى غير ذلك من الآي».

ملاحظه می‌شود که از پنج لغت‌نامه فوق، چهار مورد از آن‌ها صراحتاً ذنب را به معنای گناه و جرم گرفته‌اند، و تنها راغب است که مستقیماً به گناه اشاره نمی‌کند. با توجه به بیان راغب ممکن است کسی مایل باشد ترک اولی (=ترک مندوب) را داخل در معنای ذنب قرار دهد، اما با توجه به بسامد غالب «گناه» به‌عنوان معنای ذنب در میان لغت‌نامه‌ها و عدم اشاره به ترک اولی بعنوان معنای ذنب، باید ذنب را به معنای گناه در نظر بگیریم.

پس نتیجه کار ما درباب لغت «ذنب» چنین شد که ابتدا به قرآن رجوع کردیم، اما با توجه به اینکه در اکثر موارد امکان تشخیص دقیق معنای ذنب در آیات وجود ندارد به سراغ لغت‌نامه‌ها رفتیم. در بین لغت‌نامه‌های انتخابی اکثر آن‌ها ذنب را به معنای گناه گرفته‌اند؛ لذا ما نیز بر آن خواهیم بود که معنای اولیه و ظاهر لغت ذنب، «گناه» است.

۲- معنای غفران و لغات هم‌ریشه

از بسامدسنجی لغت غفران و لغات هم‌ریشه‌ی آن در قرآن نتیجه زیر به دست می‌آید:

آیاتی که در آن‌ها غفران ناظر بر گناه است: ۶۱ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها غفران حداقل ناظر بر خطا است: ۴ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها غفران مسلماً ناظر به معنایی غیر از گناه یا خطا است: موردی یافت نشد؛

آیات محل بحث در کتاب حاضر: ۱۶ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها معنای غفران و مشتقات آن دقیقاً مشخص نیست: ۴۹ مورد.

همان‌طور که دیده می‌شود، بخش قابل‌توجهی از آیات در دسته آخر جای می‌گیرند و این باعث می‌شود که امکان تعیین معنای غفران و لغات هم‌ریشه با صرف رجوع به قرآن امکان‌پذیر نباشد. به همین دلیل به سراغ لغت‌نامه‌ها می‌رویم.

در *کتاب العین* ذیل المِغْفِر می‌خوانیم: «اللہ الغَفُورُ الغَفَّارُ یَغْفِرُ الذنوب مَغْفِرَةً و غُفْرَاناً و غَفْراً». و در *تاج اللغة* نیز ذیل غُفْرَانا آمده است: «یقال: اسْتَغْفَرَ اللّٰهَ لذنبه و من ذنبه، بمعنًى، فَغَفَرَ له ذنبَه مَغْفِرَةً و غَفْراً و غُفْرَانا. و اغْتَفَرَ ذَنْبَه مثلُه». در *قاموس المحیط* ذیل غَفَرَ نوشته است: «غَفَرَ اللّهُ له ذَنْبَه یَغْفِرُهُ غَفْراً و غِفْرَةً حَسَنَةً، بالکسر، و مَغْفِرَةً و غُفُوراً و غُفْراناً، بضمهما، و غَفِیراً و غَفِیرَةً: غَطَّى علیه، و عَفا عنه. و اسْتَغْفَرَهُ من ذَنْبِهِ و اسْتَغْفَرَهُ إیاهُ: طَلَبَ منه غَفْرَه». *لسان العرب* هم در توضیح این لغت ذیل غَفَرَ می‌آورد: «الغَفُورُ الغَفّارُ، جلّ ثناؤه، و هما من أَبنیة المبالغة و معناهما الساتر لذنوب عباده المتجاوز عن خطایاهم و ذنوبهم. یقال: اللهمَ اغفر لنا مَغْفرة و غَفْراً و غُفْراناً، و إنك أَنت الغَفُور الغَفّار یا أَهل المِغْفِرة. و أَصل الغَفْرِ التغطیة و الستر. غَفَرَ الله ذنوبه أَي سترها». راغب در *مفردات* ذیل غَفَرَ می‌نویسد: «الْغُفْرَانُ و الْمَغْفِرَةُ من الله هو أن یصون العبد من أن یمسّه العذاب».

جمع‌بندی لغت‌نامه‌ها چنین است: چهار لغت‌نامه‌ی اول، غفران را به‌واسطه‌ی ذنب تعریف کرده‌اند. ازآنجایی‌که ما پیش‌تر معنای ذنب را تعیین کرده‌ایم، می‌توانیم در اینجا بگوییم که غفران ناظر بر اثم، جرم و معصیت است، نه ترک اولی. اما راجع به قول راغب، این‌گونه میگوییم که چون راغب غفران را به معنای مصون داشتن از عذاب تعریف می‌کند، و چون تعلق عذاب به ترک اولی قطعی نیست، لذا از قول راغب صرف‌نظر می‌نماییم. بااین‌وجود، کثرت نظر لغویون مبنی بر اینکه غفران به

ذنب تعلق می‌گیرد، نشان‌دهنده‌ی آن است که معنای اولیه‌ی غفران ناظر بر ذنب است و به همین جهت معنای ظاهر لغت «غفران» یعنی «آمرزش گناه».

*

دوقطبی سنی–شیعه در اسلام چنان پررنگ است که هر نقدی بر آموزه‌های غالب یکی از این دو مذهب پیش از آنکه مورد ارزیابی منصفانه قرار بگیرد، با برچسب تعلق به مکتب رقیب کوبیده می‌شود. به همین خاطر تحقیق حاضر کاملاً مستعد آن است تا با برچسب گرایش به تسنن مورد ارزیابی غیرمنصفانه قرار بگیرد. اما خواننده باید بداند که آنچه از پی می‌آید، نه از منظر یکی از این دو مذهب در نقد آموزه‌ای از مذهب دیگر، بلکه تنها نقدی است بر آموزه‌ای خاص، که ازقضا اکثراً شیعیان و اقلاً اهل سنت به آن باور دارند. لذا نباید تحقیق پیش رو را نقد یک مذهب به نفع مذهب دیگر دانست. توجه کردن به این نکته موجب خوانش منصفانه‌تر این اثر خواهد شد.

و من الله التوفیق و علیه التکلان

فصل اول

دلایل عقلی در دفاع از آموزه‌ی عصمت و نقد آن

در دفاع از آموزه‌ی عصمت دو نوع دلیل ارائه می‌شود: دلایل عقلی و دلایل نقلی. در زیر به معرفی و ارزیابی اهم دلایل عقلی می‌پردازیم.

۱- خواجه نصیر طوسی در *تجرید الاعتقاد* به شکل مجمل چند دلیل برای عصمت ارائه میکند که مهمترین آنها این است:

اگر از پیامبر خطایی سر بزند، مورد انکار قرار گرفته و این مسئله با اطاعت از او در تضاد قرار می گیرد.[۱]

این دلیل که یکی از دلایل مهم معتقدان به آموزه‌ی عصمت است، و در اینجا با عنوان «دلیل تنافر» به آن ارجاع می‌دهیم، می گوید که گناه یا خطای پیامبران موجب تنافر و دور شدن مردم از آن‌ها و درنتیجه نقصان در امر رسالت می‌شود. لذا خداوند انبیاء را به‌وسیله‌ی عصمت آماده‌ی اقبال مردم می‌سازد. سید مرتضی این دلیل را چنین بیان می کند:

---

[۱] (نصیرالدین طوسی، ص ۲۲۲).

«ارتکاب صغیره و کبیره، پیش و پس از پیامبری برای پیامبران جایز نیست، زیرا متضمن رماندن و منع مردم از قبول دعوت و گفته‌های ایشان بوده و موجب عدم حصول اطمینان روحی نسبت به ایشان می‌گردد».[۱]

نقد: بر دلیل تنافر چند نقد وارد است. اولاً، می‌توان این پیش‌فرض که عدم عصمت موجب تنافر مردم می‌شود را نپذیرفت. در طول تاریخ پیشوایان مذهبی بسیاری وجود داشته‌اند که معصوم دانسته نشده اما پیروان فراوانی داشته‌اند. حتی فراتر از این، پیشوایان مذهبی فاسدی وجود داشته‌اند که باوجود فساد آشکار، پیروانشان اعتقاد به آن‌ها را از دست نداده‌اند. ضمن اینکه این پیشوایان مذهبی به سلاح اقناع‌گر معجزه‌ی پیامبران هم مسلح نبوده و روی‌گرداندن از آن‌ها ساده‌تر از روی‌گرداندن از پیامبران بوده است. یک نمونه‌ی برجسته از چنین پیشوایانی جیم جونز[۲] پیشوای مسیحی معاصر است. او بنابر شواهد مرتکب زنا، لواط و قتل بوده و این امور مخفیانه هم صورت نمی‌گرفته‌اند؛ بااین‌حال، او چنان پیروان وفاداری داشت که نهایتاً به دستور او بزرگ‌ترین خودکشی تاریخ که طی آن بیش از نهصد نفر جان باختند را رقم زدند[۳]. این نمونه نشان می‌دهد که می‌توان نه‌تنها به‌صورت موردی خطاکار، بلکه اساساً فرد فاسدی بود و پیروان بسیاری هم داشت. علاوه بر این نمونه‌ی بارز، باید به این نکته اشاره کرد که ادیان دیگری غیر از اسلام وجود دارند که به آموزه‌ی عصمت برای پیامبران یا آورندگان دین خود قائل نبوده، بااین‌حال پیروان فراوانی

---

[۱] (علم الهدی، ص ۳۲). همچنین ن. ک: (حر عاملی، ص ۹۰).

[۲] Jim Jones

[۳] نگاه کنید به: (Reiterman and Jacobs, p 445). و

https://www.britannica.com/biography/Jim-Jones و

http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,919897-1,00.html

دارند. فراتر از این، بخش بسیاری از مسلمانان در طول تاریخ به عصمت پیامبر اسلام باورمند نبوده اما همچنان بر طریق مسلمانی استوار بوده‌اند. لذا اینکه فکر کنیم صرف سر زدن گناه یا خطا از پیامبر موجب روی گرداندن مردم از او می‌شود، پندار نادرستی است.

ثانیاً، می‌توان گفت، اگر پیامبر مانند اشخاص دیگر گاهی مرتکب معصیت شود و آنگاه توبه از آن داشته باشد، این امکان برای پیروان او وجود خواهد داشت که طریق توبه کردن را از او بیاموزند. پس نه‌تنها همسان بودن پیامبر با دیگران در ارتکاب به گناه و خطا مخل رسالت نیست، بلکه می‌تواند از جهتی مقوم آن هم باشد.

ثالثاً، برفرض صحت دلیل تنافر، این دلیل نهایتاً عصمت انبیاء در انظار عمومی را ثابت می‌کند، نه عصمت انبیاء در خلوت شخصی را. شخص نبی می‌تواند درملأعام فردی منزه باشد، اما در خلوت خود کمتر یا بیشتر دچار گناه و خطا شود. جعفر سبحانی با پیش‌بینی این نقد، به آن چنین پاسخ می‌دهد:

«گاهی تصور می‌شود که در جلب اعتماد مردم کافی است که پیامبران آشکارا مرتکب خلاف نشوند، ولی این نوع پیراستگی مانع از آن نیست که در خفا و پنهانی و دور از انظار، مرتکب گناه بشوند. یك چنین تصوری درباره پیامبران، ویرانگر اهداف بعثت آن‌هاست؛ زیرا [۱:] هرگاه برای پیامبران مانع و رادعی از گناه وجود نداشته باشد، و فقط به خاطر جلب مردم از گناه دوری جویند در این صورت، اعتماد به صدق گفتار آنان، از بین می‌رود؛ زیرا مردم از کجا بدانند که این فرد در تبیین دستورهای خدایی راه دروغ را نمی‌پیماید؟ در این صورت برای تشخیص راست از دروغ، ملاکی در اختیار مردم نیست که راست را از دروغ بازشناسند و اگر آنان، دروغ هم بگویند، دروغشان از راست تمیز داده نخواهد شد. [۲:] گذشته از این، یك انسان برای مدت کوتاهی می‌تواند، مردم را فریب دهد و منافقانه با تضادِ درون

با برون به سر ببرد ولی دیری نمی‌پاید پرده از راز درون برمی‌افتد و حقیقت روشن می‌گردد».[1]

این دفع دخل مقدر سبحانی را می‌توان این‌طور پاسخ داد که: [١:] اگر پیامبری در خفا مرتکب گناه شود، ازآنجایی‌که پیروان او از انجام آن باخبر نمی‌شوند، دلیلی هم برای شک کردن در صحت اقوال او پیدا نمی‌کنند. [٢:] اینکه سبحانی می‌گوید تضاد در حیاتِ خلوت و جلوت پیامبر درنهایت منجر به آشکار شدن حیات خلوت او می‌شود، امری است که دلیلی برای پذیرفتن آن وجود ندارد. کاملاً ***ممکن*** است فرد موجه و مقبولی در زندگی خصوصی خود اعمال قبیحی انجام دهد که نه در هنگام حیات و نه پس از حیات او کسی از آن آگاه نشود؛ لذا ***ضرورتی*** ندارد که اگر پیامبر هم زندگی خصوصی متفاوتی از زندگی عمومی‌اش می‌داشت، نمی‌توانست این دوگانگی را حفظ کند.

رابعاً، نقد دیگر بر دلیل تنافر مثال نقضی است که قرآن از رسالت موسی (ع) به‌سوی فرعون به دست می‌دهد. در قرآن راجع به موسی (ع) می‌خوانیم که او پس از قتلی که در شهر انجام می‌دهد از ترس کشته شدن به دست فرعونیان از شهر می‌گریزد[2]. آنگاه خداوند موسی (ع) را که در چشم فرعون فردی گناه‌کار است (آن‌هم گناهی در حد قتل و مستوجب مرگ) به‌سوی فرعون روانه می‌کند. حال‌آنکه اگر دلیل تنافر را بپذیریم، خداوند نباید شخصی را که از دید فرعون گناه‌کار است، به‌عنوان رسول به‌سوی او بفرستد.

---

[1] (سبحانی، ج ۴، ص ۵۵).

[2] (قصص: ۲۱-۱۵).

۲– حر عاملی بخش مفصلی از کتابش *پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا* را به ذکر دلایل عقلانی عصمت (که ناظر بر عصمت از فراموشی و خطا بوده اما بعضاً قابل‌تعمیم به عصمت از گناه هم هستند) اختصاص می‌دهد که اهم دلایل او اینها هستند:

حر عاملی در اولین دلیل خود می‌گوید: «اگر سهو و خطا و نسیان نسبت به پیامبر و امام جایز باشد و ما به پیروی از آنان مأمور باشیم، متابعت از آنان در موارد سهو و خطا و نسیان هم واجب خواهد بود و این امر کردن به پیروی از خطاست که قبیح است. بنابراین معصوم نباید دچار چنین آفت‌هایی باشد».[1]

نقد: پذیرفتن ادعای حر عاملی مبتنی بر پذیرش این فرض است که پیروان انبیاء موظف بوده‌اند تا در تمامی موارد از شخص پیامبر پیروی کنند؛ این ادعایی است که برای پذیرش آن نیاز به استدلال مستقل است، ولی چنین استدلالی در دست نداریم. ما صرفاً ضرورت این را میدانیم که مؤمنین در مواردی باید از پیامبر پیروی کنند که کلام او پیام خداوند و شخص او در مقام رسالت است، که در این حالت تبعیت از پیامبر درواقع تبعیت از خداست. ما دستوری نداریم که از پیامبر در جمیع جهات متابعت کنیم تا در صورت گناهکار یا خطاکار بودن او قبیحی واقع‌شده باشد.

۳– «اگر خطا و فراموشی از معصوم در غیر تبلیغ جایز باشد، ممکن است دروغ سهوی هم از او در غیر دایره تبلیغ سر بزند که درنتیجه به هیچ‌یک از گفته‌های او در غیر این دایره نمی‌توان اعتماد نمود و این قطعاً باطل و نادرست است».[2]

---

[1] (حر عاملی، ص ۸۸).

[2] (حر عاملی، ص ۹۳).

نقد: پیش‌فرض حر عاملی در این استدلال آن است که اعتماد به گفته‌های پیامبر که بیرون از دایره تبلیغ هستند، ضروری است. حال‌آنکه پذیرش ضرورت این گزاره، علیرغم مدافعان کثیری که دارد، بدیهی یا منصوص نبوده و نیازمند اثبات مستقل است، اما حر عاملی چنین اثباتی را ارائه نمی‌دهد.

۴– اگر عصمت مختص به تبلیغ باشد، این احتمال وجود دارد که شخص معصوم بعد از تبلیغ و اعلام یکی از گناهان، خود از روی فراموشی آن را انجام دهد. در این صورت امر به معروف و نهی از منکر او واجب می‌شود و این با انتصاب او که به‌منظور هدایت دیگران بوده، تناسب ندارد».[1]

نقد: سخن حر عاملی در صورتی درست است که مرجع هدایت شخص پیامبر باشد؛ حال‌آنکه پیامبر تنها یک مذکِّر و ناقل پیام خداوند است. لذا مرجع هدایتْ کلام خداوند، نه شخص رسول است. پس ارشاد پیامبر با توسل به مرجع هدایت خللی در امر رسالت و هدایت ایجاد نمی‌کند.

۵– «اگر آفت‌های مزبور گریبان‌گیر معصوم باشد، می‌توان او را غیر ضابط و کثیر السهو دانست. چون اگر به اصل وجود چنین آفت‌هایی در معصوم اعتقاد پیدا کنیم، دیگر نباید فرقی میان کم و زیاد آن بگذاریم. اگر کسی دچار این اشتباه شود، با نظر همه علما مخالفت نموده است؛ زیرا آنان یا اصلاً به وجود این آفت‌ها در معصوم اعتقاد ندارند و یا آنکه آن را قبول داشته و فرقی بین کم و زیاد آن نگذاشته‌اند. وقتی چنین چیزی تثبیت شد، دیگر نه شهادت معصوم پذیرفته است و نه روایتش و وضعیت او بدتر از اکثر مردم خواهد بود. بااین‌حال اگر او امام و رهبر مردم باشد،

---

[1] (حر عاملی، ص ۹۴).

مصداق برتری دادن مفضول بر افضل خواهد بود، و این ازنظر عقلی و نقلی باطل است».[۱]

نقد: اولاً، اجماع علما مانع از باطل بودن یک عقیده نیست و نفس اجماع منهای ادله حجیت ندارد. ثانیاً، اینکه گفته شود اگر معصوم خطاکار باشد، آنگاه کثیر السهو خواهد بود، یک استنتاج باطل است؛ چراکه هرچند کثیر السهو بودن برای فرد خطاکار ***ممکن*** است، اما ***ضرورت*** ندارد. لذا اگر پیامبری در جایی مرتکب خطایی شود به معنای آن نیست که او کثیر السهو بوده و «وضعیت او بدتر از اکثر مردم خواهد بود». به‌این‌ترتیب (برفرض باطل بودن رهبری مفضول بر افضل– که خود نیازمند اثبات جداگانه است) نمی‌توان از ممکن السهو بودن پیامبر، کثیر السهو بودن او را نتیجه گرفت.

۶– «قطعاً هر عمل یا سخن پیامبر و امام، حجت و دلیلی بر حکمی از احکام شرع است و ممکن نیست با هر حجت و دلیل، نقیض آن‌هم وجود داشته باشد و الا آن دلیل، دلیل نخواهد بود. بنابراین، امکان ندارد گفتار و کردار پیامبر و امام خطا بوده و صواب نباشد و نقیض آن ممتنع خواهد بود. این سخن مستلزم عصمت پیامبر و امام و نفی سهو از آنان در هر حالی است».[۲]

نقد: این دلیل می‌خواهد بگوید که هر فعل پیامبر به‌منزله‌ی معرفی حکمی از دین است، و اگر پیامبر گناه یا خطایی انجام دهد، میان دو تبلیغ او از دین تناقض به وجود می‌آید (یکی ممنوع اعلام کردن فعل الف، و دیگری تبلیغ فعل الف با ارتکاب پیامبر به آن).

---

[۱] (حر عاملی، ص ۱۰۳).

[۲] (حر عاملی، ص ۱۰۴).

در نقد این استدلال باید گفت که اولاً، اینکه «قطعاً هر عمل یا سخن پیامبر و امام، حجت و دلیلی بر حکمی از احکام شرع است» قاطع نبوده و خود نیازمند اثبات است. ثانیاً، بحث تقیه که شیعه به آن معتقد است، نقضی است بر این ادعا که «قطعاً هر عمل یا سخن پیامبر و امام، حجت و دلیلی بر حکمی از احکام شرع است»، چراکه آنچه در فرایند تقیه از جانب پیامبر به مردم می‌رسد، با حقیقت احکام شرع مطابقت ندارد. ثالثاً، پیامبر ممکن است در خلوت خود مرتکب گناهی شود، اما در جلوت به مردم چیز دیگری، یعنی حقیقت حکم شرع را، بگوید. لذا تناقضی میان دو فعل پیامبر، از جهت تبلیغ، پیش نمی‌آید.

*

با توجه به دلایل برگزیده‌ی بالا که از قول بزرگان شیعه در دفاع از آموزه‌ی عصمت بیان شد و با نظر داشت به نقدهای وارده، می‌توان چنین حکم کرد که دلایل عقلانی مدافعان عصمت از قوت لازم برای دفاع از این آموزه برخوردار نبوده و نمی‌توان آن‌ها را اساس پذیرش خصیصه عصمت برای انبیاء دانست.

فصل دوم

دلایل نقلی در دفاع از آموزه‌ی عصمت و نقد آن

در این فصل به بررسی ادله‌ی نقلی آموزه‌ی عصمت خواهیم پرداخت. همان‌طور که پیش‌تر در مقدمه اشاره شد، در این فصل تنها به بررسی ادله‌ی قرآنی پرداخته شده و ادله‌ی حدیثی را بررسی نخواهیم کرد؛ چراکه بحث این کتاب پیرامون عصمت همان کسانی است که از ایشان حدیث نقل‌شده و اگر قول آن‌ها را به‌عنوان شاهدی برای عصمت ارائه دهیم دچار دور شده‌ایم.

برخی از مهم‌ترین ادله‌ی قرآنی عصمت عبارت‌اند از:

۱- یکی از شواهد قرآنی که حر عاملی در دفاع از آموزه‌ی عصمت مطرح می‌کند، آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی احزاب است:

(احزاب: ۲۱): لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِي رسول‌الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللَّهَ وَ الْیَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَکَرَ اللَّهَ کَثیرا.

برای شما اگر به خدا و روز قیامت امید می‌دارید و خدا را فراوان یاد می‌کنید، شخص رسول‌الله مقتدای پسندیده‌ای است.

حر عاملی می‌نویسد:

«به نظر ما آیه به نفی سهو، نسیان، خطا و اشتباه از پیامبر (ص) دلالت می‌کند... چراکه آیه به ترجیح داشتن اقتدای به پیامبر (ص) در هر حالی تصریح

دارد. و چنانچه در فعل ایشان احتمال خطا و فراموشی وجود داشته باشد، دستور به پیروی از آن حضرت به‌طور عام، بلکه به‌طور مطلق، صحیح نخواهد بود».[۱]

نقد: دلیل ما در نفی ادعای حر عاملی آن است که این آیه اطلاق ندارد، بلکه پیامبر (ص) را به‌عنوان یک اسوه در عرصه‌ی دین نشان می‌دهد. شاهدش هم سیاق آیه است:

(احزاب: ۲۱-۱۸): قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقينَ مِنْكُمْ وَ الْقائِلينَ لِإِخْوانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنا وَ لا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلاَّ قَليلاً (۱۸) أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذا جاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذي يُغْشى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ وَ كانَ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسيراً (۱۹) يَحْسَبُونَ الْأَحْزابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَ إِنْ يَأْتِ الْأَحْزابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بادُونَ فِي الْأَعْرابِ يَسْئَلُونَ عَنْ أَنْبائِكُمْ وَ لَوْ كانُوا فيكُمْ ما قاتَلُوا إِلاَّ قَليلاً (۲۰) لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رسول‌الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثيراً (۲۱)

خدا می‌داند چه کسانی از شما مردم را از جنگ بازمی‌دارند. و نیز می‌شناسد کسانی را که به برادران خود می‌گویند: به نزد ما بیایید. و جز اندکی به جنگ نمی‌آیند. (۱۸) هر خیری را از شما دریغ می‌دارند، و چون وحشت فراز آید بینی که به تو می‌نگرند و چشمانشان در حدقه می‌گردد مثل کسی که از مرگ بی‌هوش شده باشد. و چون وحشت از میان برود، از حرص غنائم با زبان تیز خود برنجانندتان. اینان ایمان نیاورده‌اند. و خدا اعمالشان را تباه کرده است و این کار بر خدا آسان بوده است. (۱۹) می‌پندارند که سپاه احزاب نرفته است. و اگر آن لشکرها بازمی‌آمدند، آرزو می‌کردند که کاش در میان اعراب بادیه‌نشین می‌بودند و همواره از

---

[۱] (همان).

اخبار شما می‌پرسیدند. اگر هم در میان شما می‌بودند، جز اندکی قتال نمی‌کردند. (۲۰) برای شما اگر به خدا و روز قیامت امید می‌دارید و خدا را فراوان یاد می‌کنید، شخص رسول‌الله مقتدای پسندیده‌ای است. (۲۱)

سیاق آیات منتهی به آیه‌ی ۲۱ نشان می‌دهد که مخاطب خداوند سست‌عنصران در امر جنگ، و منظور خداوند این است که درباره‌ی پایداری در جنگ به رسول خدا اقتدا کنید، و نمی‌خواهد بگوید که به نحو عام و در جمیع امور او را اسوه‌ی خود قرار دهید.

۲– مشهورترین آیه‌ای که در اثبات آموزه‌ی عصمت به آن استناد می‌شود، آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی احزاب است که به «آیه‌ی تطهیر» مشهور است:

(احزاب: ۳۳): إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً.

ای اهل‌بیت، خدا می‌خواهد پلیدی را از شما دور کند و شما را پاك دارد.

حر عاملی می‌نویسد:

«این آیه با توجه به مطالبی که ذیل آن در کتاب‌های کلامی و تفسیری و روایی اهل سنت و شیعه آمده، بر عصمت اهل‌بیت دلالت می‌کند و آن را خاص آنان می‌داند. عصمت شامل پیراستگی از هر عیب، نقص، دروغ، خطا و عمل اشتباه است».[۱]

نقد: اصلی‌ترین نقدی که می‌توان بر این ادعا وارد دانست آن است که براساس زمینه‌ی آیه، یعنی آیات مجاور، مشخص می‌شود که مخاطب آیه نه پیامبر (ص) و کسانی که امامیه مخاطب آن می‌دانند، بلکه در درجه‌ی اول زنان پیامبر (ص) است. در سوره‌ی احزاب پیش از آیه‌ی ۳۳ می‌خوانیم:

---

[۱] (حر عاملی، ص ۴۶).

(احزاب: ۳۳-۳۰): یا نِساءَ النَّبِيِّ مَنْ یَأْتِ مِنْکُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَیِّنَةٍ یُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَیْنِ وَ کانَ ذلِكَ عَلَی اللّهِ یَسیراً (۳۰) وَ مَنْ یَقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صالِحاً نُؤْتِها أَجْرَها مَرَّتَیْنِ وَ أَعْتَدْنا لَها رِزْقاً کَریماً (۳۱) یا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذي في قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً (۳۲) وَ قَرْنَ في بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّةِ الْأُولی وَ أَقِمْنَ الصَّلاةَ وَ آتینَ الزَّکاةَ وَ أَطِعْنَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّما یُریدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً (۳۳)

ای زنان پیامبر، هر کس از شما مرتکب کار زشت درخور عقوبت شود، خدا عذاب او را دو برابر می‌کند. و این بر خدا آسان است. (۳۰) و هر کس از شما که به فرمان‌برداری خدا و پیامبرش مداومت ورزد و کاری شایسته کند، دو بار به او پاداش دهیم. و برای او رزقی کرامند آماده کرده‌ایم. (۳۱) ای زنان پیامبر، شما همانند دیگر زنان نیستید، اگر از خدا بترسید. پس به نرمی سخن مگویید تا آن مردی که در قلب او مرضی هست به طمع افتد. و سخن پسندیده بگویید. (۳۲) و در خانه‌های خود بمانید. و چنان‌که در زمان پیشین جاهلیت می‌کردند، زینت‌های خود را آشکار مکنید. و نماز بگزارید و زکات بدهید و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید. ای اهل‌بیت، خدا می‌خواهد پلیدی را از شما دور کند و شما را پاك دارد. (۳۳)

با توجه به این زمینه‌ی سخن، اگر قرار باشد عصمت کسی از این آیه نتیجه شود، اولاً عصمت زنان پیامبر (ص) است که مخاطب اصلی این چند آیه هستند.

در پاسخ به این نقد گفته خواهد شد که ضمایر بخشی از آیه‌ی تطهیر که مورد استناد قائلین به عصمت است، جمع مذکر بوده و به همین خاطر نمی‌تواند مخاطب آن صرفاً زنان پیامبر (ص) باشد؛ چراکه در زبان عربی ضمیر جمع مذکر در دو موضع به کار می‌رود: یکی جایی که مرجع ضمیر بیش از دو نفر مرد باشند، و دیگر جایی که مرجع ضمیر بیش از دو نفر مرد و زن باشند.

اگر این نکته‌ی نحوی را موردتوجه قرار دهیم، یا آیه صرفاً راجع به گروهی از مردان گفتگو می‌کند، یا راجع به گروهی از مردان و زنان. در هر دو صورت، طبق ادعای شیعه، افراد این گروه باید معصوم باشند. اگر فرض بگیریم که شخص پیامبر (ص) حتماً داخل در مفهوم «اهل‌البیت» است، آنگاه – با توجه به مجموعه آیات منتهی به آیه‌ی تطهیر – نزدیک‌ترین نماینده برای شمول در مفهوم «اهل‌البیت» زنان پیامبر (ص) هستند. لذا اگر بگوییم این آیه ناظر بر عصمت است، آنگاه باید گفت که پیامبر (ص) و زنانش جملگی معصوم بوده‌اند، حال‌آنکه این قول مورد پذیرش نیست.

نکته دیگر درمورد این آیه آن است که قائلین به عصمت می‌گویند آمدن «ال» بر سر «رجس» در این آیه نشان‌دهنده‌ی نفی جمیع ناپاکی‌ها از اهل‌بیت است. یوسفیان و شریفی دراین‌باره می‌نویسند: «ازآنجاکه کلمه‌ی رجس همراه با «ال» آمده است، تمام چیزهایی که رجس نامیده می‌شوند در تحت شمول این واژه قرار می گیرند».[۱]

اگر برای تعیین معنای رجس به قرآن مراجعه کنیم، موارد زیر را به‌عنوان مصادیق رجس پیدا خواهیم کرد:

«الف. نجاساتی همچون: مردار، خون، گوشت خوک و شراب؛

ب. ضلالت و ضیق صدر و گریز از حق و حقیقت؛

ج. بت؛

د. عدم ایمان به خداوند؛

هـ. امراض قلبی و درونی؛

---

[۱] (یوسفیان و شریفی، ص ۳۰۲).

و. قمار؛

ز. منافقین؛

ح. پیروی و تقلید کورکورانه از نیاکان و انکار دعوت انبیاء».[1]

با توجه به این معانی، چند نقد به تفسیر قائلین به عصمت از آیه‌ی تطهیر، وارد است:

١- قرآن لغت «رجس» را در معانی مشخصی به کار برده است، و معلوم نیست که با کدام مجوز مجاز هستیم تا دامنه‌ی معنایی «رجس» را از مصادیق ذکر شده در قرآن فراتر برده و برفرض که اهل‌بیت از رجس پالوده باشند، بپذیریم که از اموری فراتر از این امور هشتگانه مبرا هستند. پس حتی اگر بپذیریم که «ال» در ابتدای «الرجس» در آیه‌ی موسوم به تطهیر، نشان بر شمول دارد، نهایتاً دامنه‌ی این شمول دربرگیرنده‌ی موارد هشتگانه فوق خواهد بود، نه فراتر از آن.

٢- اگر رجس را اعم از هرگونه ناپاکی معنا کنیم، آنگاه باید پذیرفت که اهل‌بیت همواره از هرگونه آلودگی، چه جسمانی چه روحانی، پالوده بوده‌اند. حال باید گفت دامنه‌ی آلودگی‌های جسمانی، مواردی مانند چرک و کثافات بدن را هم شامل می شود که با تفسیر آیه‌ی تطهیر به شیوه‌ی قائلین به عصمت، قاعدتاً اهل‌بیت از استحمام و طهارت بعد از قضای حاجت نیز بی‌نیاز بوده‌اند؛ حال‌آنکه می‌دانیم چنین نبوده است.

٣- از طرف دیگر، در میان موارد هشتگانه‌ی فوق، مواردی هستند که نمی‌توان سلب آن‌ها از اهل‌بیت را موجه دانست. برای مثال، مبرا بودن از خون که از مصادیق

---

[1] (یوسفیان و شریفی، ص ٣٠١).

رجس است، قابل‌تصور نیست؛ زیرا به این معناست که ایشان هرگز جسماً آلوده به خون نشده‌اند. اگر چنین باشد، باید حوادثی مانند حادثه‌ی کربلا را مجعول دانست. از طرف دیگر یکی از معانی هشتگانه‌ی «رجس»، «منافق» است. در این معنا، معلوم نیست که سلب «منافق» از یک شخص به چه چیزی دلالت دارد. می‌توان تصور کرد که کسی از «نفاق» مبرا باشد، اما تبری از «منافق» بی‌معنا است.

علاوه بر این سه نقد، برقعی نقدی بر تفسیر قائلین به عصمت از آیه‌ی تطهیر وارد می‌کند که نشان می‌دهد این آیه نمی‌تواند بر عصمت، آن‌چنان‌که در قرائت رسمی شیعه تبلیغ می‌شود، ناظر باشد:

«آیه از رفع رجس و پلیدی سخن گفته و پلیدی از گناه و معصیت است ولی خطا و اشتباه که موجب پلیدی نیست یعنی ناممکن نیست فردی پاک، اشتباه کند. ولی شما احتمال سهو و خطا را نیز از ائمّه نفی می‌کنید».[۱]

با توجه به نقدهای فوق، نمی‌توان آیه تطهیر را ناظر بر عصمت اهل‌بیت دانست.

۳- آیه دیگری که حر عاملی در دفاع از عصمت به آن استناد می‌کند، آیه‌ی ۷ سوره حشر است که می‌گوید:

(حشر: ۷): وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَديدُ الْعِقابِ.

هر چه پیامبر به شما داد بستانید، و از هر چه شما را منع کرد اجتناب کنید. و از خدا بترسید که خدا سخت عقوبت است.

حر عاملی می‌نویسد:

---

[۱] (برقعی، ص ۶۶۰).

«این آیه با توجه به عمومیت و اطلاقی که دارد، دلالت می‌کند که پذیرش و تسلیم در برابر کلیه‌ی گفته‌ها و اعمال پیامبر (ص) واجب است. اگر فراموشی و اشتباه از سوی آن حضرت ممکن باشد، نسبت به هر رفتار و گفتار ایشان این احتمال وجود خواهد داشت. در این صورت به صحت هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌توان یقین نمود تا این امور راهنمای دیگران - که آیه بدان دستور داده است - باشد».[1]

نقد: اینکه شخصی مانند حر عاملی که مطمئناً بر محتوای قرآن تسلط داشته صحبت از «عمومیت و اطلاق» این آیه می‌کند تعجب‌آور است؛ چراکه این آیه نه درباره‌ی تمام امور، بلکه به‌روشنی راجع به غنائم جنگی حرف میزند:

(حشر: ۷): ما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِياءِ مِنْكُمْ وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَديدُ الْعِقابِ.

آن غنیمتی که خدا از مردم قریه‌ها نصیب پیامبرش کرده است از آن خداست و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران در راه مانده، تا میان توانگرانتان دست‌به‌دست نشود. هر چه پیامبر به شما داد بستانید، و از هر چه شما را منع کرد اجتناب کنید. و از خدا بترسید که خدا سخت عقوبت است.

لذا این آیه نمی‌تواند دلالتی بر عصمت داشته باشد.

۴- جعفر سبحانی در جلد چهارم *منشور جاوید* شواهدی از قرآن در دفاع از آموزه‌ی عصمت ارائه کرده و ازجمله آیه زیر را به شهادت می‌گیرد:

(نجم: ۳ و ۴): وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى (۳) إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى (۴)

---

[1] (حر عاملی، ص ۴۸).

و سخن از روی هوی نمی‌گوید. (۳) نیست این سخن جز آنچه بدو وحی می‌شود. (۴)

«این آیه به‌روشنی می‌رساند که آنجا که پیامبر به‌عنوان نماینده خدا سخن می‌گوید، وحی است که سرسوزنی با واقع اختلاف ندارد، خواه گفتار ایشان، آیه قرآنی باشد یا به‌صورت حدیث.

این آیات به‌روشنی مصونیت پیامبران را در مقام اخذ وحی و حفظ و ابلاغ آن به‌روشنی ثابت می‌کند».[۱]

نقد: اولاً، سبحانی باید یک مدعای اساسی را ثابت کند. اگر او ترکیب «ما... الا» در آیات فوق را به معنای حصر مطلق می‌گیرد، یعنی اینکه پیامبر (ص) چیزی نمی‌گوید مگر اینکه وحی از جانب خداوند باشد، آنگاه باید نشان دهد که چرا صرفاً آیات قرآن و احادیث را مصداق وحی می‌داند، و نه سایر گفتارهای پیامبر (ص)، مثل محاورات روزمره را؟ اگر گفته شود که محاورات روزمره هم داخل در وحی هستند، این قول بسیار شاذ خواهد بود که مثلاً گفتگوی پیامبر (ص) بر سر سفره راجع به طعم غذا هم از جانب خداوند وحی شده باشد. پس ظاهراً نمی‌توان گفت که تمام اقوال پیامبر (ص) ناشی از وحی است؛ به عبارتی، «ما... الا» در آیه فوق نشان‌دهنده حصر مطلق نیست. حال اگر ترکیب «ما... الا» از ادات حصر بودن بیافتد، دیگر دلیلی نداریم که علاوه بر قرآن، کلام دیگری از پیامبر (ص) را داخل در وحی بدانیم.

ثانیاً، کلام زیر از طباطبایی مؤیدی است بر اینکه این آیه ناظر بر تمامی سخنان پیامبر (ص) نیست:

---

[۱] (سبحانی، ج ۴، ص ۵۲).

«ازآنجایی که در این آیات خطاب «صاحبتان» به مشرکین است، مشرکینی که دعوت او را و قرآنی را که برایشان می‌خواند دروغ و تقول و افترای بر خدا می‌پنداشتند، لذا باید به خاطر این قرینه مقامی بگوییم: منظور این است که آن جناب در آنچه که شما مشرکین را به‌سوی آن می‌خواند، و آنچه که از قرآن برایتان تلاوت می‌کند، سخنانش ناشی از هوای نفس نیست، و به رأی خود چیزی نمی‌گوید، بلکه هر چه در این باب می‌گوید وحی‌ای است که خدای تعالی به او می‌کند».[۱]

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۲، ص ۴۲).

فصل سوم

دلایل نقلی در نفی آموزه‌ی عصمت

در این فصل به بررسی آیاتی از قرآن می‌پردازیم که در آن‌ها به انجام گناه یا خطایی از جانب شخصی از پیامبران اشاره‌شده است. این آیات به سه دسته تقسیم می‌شوند. دسته‌ی اول آیاتی هستند که متن آیه گویای انجام گناه یا خطا از جانب پیامبر اسلام (ص) است. دسته‌ی دوم شامل آیاتی است که متن آن‌ها انجام گناه یا خطا را به پیامبری غیر از پیامبر اسلام (ص) نسبت می‌دهد؛ و دسته‌ی سوم آیاتی را در بر می‌گیرد که نه متن خود آیه، بلکه رجوع به شأن نزول یا تفسیر آیه مبین وقوع گناه یا خطا از جانب یکی از پیامبران، اعم از پیامبر اسلام (ص) یا سایر انبیاء، است.

طبیعتاً قائلین به آموزه‌ی عصمت در مواجهه با این آیات قائل به تأویل شده و آیات را از معنای ظاهری‌شان خارج کرده‌اند تا با دستگاه کلامی‌شان سازگار شود. به تعبیر ابن قیم:

«هر طایفه‌ای آنچه با عقیده‌اش مخالف است را تأویل می‌کند، و معیارشان در آنچه تأویل می‌شود و نمی‌شود، مذهبی است که به آن عقیده دارند؛ بر آنچه با

مذهبشان موافق است صحه گذاشته و تأویلش نمی‌کنند، و آنچه مخالف مذهبشان است را به تأویل مبرند».[1]

به همین جهت، در مقام نقد تفسیر قائلین به عصمت، در موارد کثیر به عدم جواز ایشان برای انصراف از ظواهر آیات اشاره‌کرده و این نکته را تکیه‌گاه اصلی بسیاری از نقدهای خود قرار داده‌ایم.

[1] (ابن قیم، ص ۵۵).

آیات درجه یک

توبه: ۴۳

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكاذِبين.
خدایت عفو کند. چرا به آنان اذن ماندن دادی؟ می‌بایست آن‌ها که راست می‌گفتند آشکار شوند و تو دروغ‌گویان را هم بشناسی.

این آیه در زمینه‌ی جنگ تبوک نازل شده است؛ جایی که پیامبر اسلام (ص) به عده‌ای اذن نرفتن به جنگ داده، و این آیه نازل می‌شود. آنچه در وهله‌ی اول با خواندن این آیه به ذهن می‌رسد آن است که پیامبر (ص) کاری انجام داده که نباید انجام می‌داد و به همین خاطر این آیه با لحنی توبیخ‌آمیز نازل شده است. بااین‌وجود، برخی از مفسرین معتقدند که این آیه در توبیخ پیامبر (ص) نازل نشده، و حتی عده‌ای گفته‌اند که این آیه در مدح پیامبر (ص) است. برای مثال شیخ طوسی، صاحب تفسیر *التبیان*، «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» را نشانه تعظیم پیامبر (ص) می‌گیرد[1]، یا ابوالفتوح رازی، صاحب تفسیر *روض الجنان*، می‌گوید: «غرضش از این اکرام و

---

[1] (طوسی، ج ۵، ص ۲۲۶).

الطاف باشد»[1]. همچنین فخر رازی، مولف *تفسیر کبیر*، می‌پرسد که چرا مجاز نباشیم تا «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» را به معنای تعظیم و تجلیل پیامبر (ص) بگیریم؟ آن‌چنان‌که در میان انسان‌ها رسم است که یکدیگر را با گفتن «عفا الله عنک» تکریم می کنند. مانند جایی که کسی می گوید: «عفا الله عنك ما صنعت فی أمری» «خدا بیامرزدت (خیرت دهد) به خاطر کاری که در حق من کردی»[2]. طباطبایی، نویسنده‌ی *المیزان*، نیز ذیل این آیه می گوید: «جمله اولی یعنی: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» دعا به جان پیغمبر است، نظیر نفرین به کشته شدن که در چند جای قرآن آمده، مانند: «قُتِلَ الْإِنْسانُ ما أَكْفَرَهُ»[3] و «فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ»[4] و «قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ»[5]».[6]

برخی دیگر از مفسرین، توبیخ پیامبر (ص) در این آیه را ناظر بر ترک اولی توسط پیامبر (ص) گرفته‌اند؛ یعنی بهتر بود پیامبر (ص) به‌جای مرخص کردن برخی از جنگ کار دیگری انجام می‌داد، ولی انجام نداد. از قائلین به این قول می‌توان طبرسی، صاحب *مجمع البیان*، را نام برد[7]. همچنین فخر رازی قسمت دوم آیه، لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ، را ناظر بر ترک اولی می‌داند.[8]

---

[1] (ابوالفتوح رازی، ج ۹، ص ۲۵۸).

[2] (فخر رازی، ج ۱۶، ص ۵۸).

[3] (عبس: ۱۷): مرگ بر آدمی باد که چه ناسپاس است.

[4] (مدثر: ۱۹): مرگ بر او باد، چگونه طرحی افکند؟

[5] (توبه: ۳۰): خدا بکشدشان. چگونه از حق منحرفشان می کنند؟

[6] (طباطبایی (ب)، ج ۹، ص ۳۸۱).

[7] (طبرسی (الف)، ج ۵، ص ۵۲).

[8] (فخر رازی، ج ۱۶، ص ۵۸ و ۵۹).

اما دسته‌ای دیگر از مفسران، این آیه را حمل بر معنای ظاهر کرده، و از آن توبیخ شدن پیامبر (ص) به‌واسطه‌ی انجام گناه یا خطا را استنباط کرده‌اند. طبری، صاحب تفسیر *جامع البیان*، دراین‌باره می‌نویسد: «این [آیه] عتابی است از جانب خداوند، که به آن نبی خود (ص) را عتاب می‌کند»[1]. همچنین زمخشری، مولف *الکشاف*، در ذیل این آیه می‌نویسد: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ، کنایه از جنایت است، زیرا عفو در کنار آن آمده است. و معنای آن این است: خطا کردی و کار بدی کردی. لم اذنت لهم، توضیحی است برای روشن ساختن کنایه عفو».[2]

برای فهم معنای «جنایت» از دید زمخشری، به کتاب او در لغت، یعنی *مقدمة الأدب*، رجوع کرده و ذیل «جنی» این توضیح را یافتیم: «جَنَى عَلَيْهِ شَرًّا بینگیخت بر وی کار بد را أَقَامَ برانگیخت بر وی شر و هي الجَنِيَّةُ شر انگیخته ذنب بدی».[3]

به تفاسیری که تلاش کرده‌اند این آیه را بر معنایی غیر از معنای ناظر بر وقوع گناه یا خطا حمل کنند، چند نقد وارد است:

عده‌ای میگویند «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» نشان از نوعی تعظیم و تکریم پیامبر (ص) توسط خداوند دارد. این مفسرین باید توضیح دهند که براساس کدام قرینه چنین تفسیری از این آیه ارائه کرده و از معنای ظاهری آیه که می‌گوید «خدایت عفو کند»، یعنی «خدا از سر تقصیرت بگذرد»، عدول می‌کنند؛ اما چنین کاری انجام نمی‌دهند. درواقع در زمینه‌ی این آیه پیامبر (ص) هیچ کار قابل‌تقدیری انجام نداده است که خداوند بخواهد او را مورد تکریم و تعظیم قرار دهد. ضمن اینکه شاهدهای فخر رازی از محاورات روزمره که در آن انسانی، در حق دیگری می‌گوید «عَفَا اللَّهُ

---

[1] (طبری (ب)، ج ۱۰، ص ۹۹).
[2] (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۲۷۴).
[3] (زمخشری (ب)، ۱۳۸۶ ش، ذیل جَنَى).

عَنْكَ» و مرادش طلب خیر برای دیگری است، راجع به مناسبات انسانی است و شاهد آوردن آن برای مناسبات میان خداوند و بنده بی‌معنا است. وقتی کسی به دیگری بگوید «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» معنایش این است که از خدا می‌خواهم به‌واسطه فلان کار خیری که در حق من کردی، بر تو رحمت آورد یا از سر تقصیراتت بگذرد. اما این بی‌معنا است که خداوند، که خود فاعل بخشش است، در حق بنده‌ای این‌گونه دعا کند. علاوه بر این، بخش دوم آیه که می‌گوید «لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ»، و نحوه ی بیان عتاب‌آمیز آن به تفسیر بخش اول آیه، یعنی «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ»، کمک می‌کند. حتی اگر مانند برخی از مفسرین معتقد باشیم که در اینجا ترک اولایی رخ داده است، باز هم جایی برای تکریم و تعظیم نیست و مطمئناً «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» نمی‌تواند معنایی جز این داشته باشد که «خدا از سر تقصیرت بگذرد».

حال نیاز است که بررسی مختصری در معنای «لم» که در ابتدای «لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» آمده، داشته باشیم. «لِمَ» ادات پرسش است. در چنین سیاقی از سخن پرسش فقط دو معنای می‌تواند داشته باشد: یک‌بار پرسنده قصد کسب آگاهی دارد، مانند آنجا که می‌پرسد «چرا به خیابان رفتی»؟ و در جوابش انتظار دارد که مخاطب به او علت رفتن به خیابان را بگوید تا او نسبت به آن علم پیدا کند. بار دیگر پرسنده قصدش توبیخ مخاطب است، و مثلاً در جایی که رفتن به خیابان برای مخاطب ممنوع بوده به او می‌گوید «چرا به خیابان رفتی»؟

حال باید پرسید که در اینجا، از میان این دو صورت پرسش، کدام‌یک منظور نظر خداوند است؟ مطمئناً صورت اول مراد خداوند نبوده، و قصد خداوند از پرسش افزایش علم و آگاهی نیست؛ چراکه خداوند دانای کل و بی‌نیاز پرسش است. پس می‌ماند این گزینه که خداوند «لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» را به‌قصد توبیخ پیامبر (ص) به کار برده و توبیخ زمانی انجام می‌گیرد که گناه یا خطایی از جانب کسی سرزده باشد.

در قرآن علاوه بر آیه‌ی ۴۳ توبه، در ۱۴ موضع از «لِمَ» استفاده شده. از این ۱۴ مورد ۱۰ مورد توبیخی است، و ۴ مورد دیگر هم اگرچه قابلیت تفسیر استفهامی دارند، محتملاً توبیخی هستند.

اما در مورد قول عده‌ای که محتوای این آیه را ناظر بر ترک اولی گرفته‌اند چه باید گفت؟ قول به ترک اولی، راه حلی است که قائلین به عصمت در عمده‌ی مواردی که با توجه به متن قرآن ظن گناهکاری یا خطاکاری پیامبران می‌رود، از آن استفاده کرده‌اند. ولی باید پرسید که قائلین به عصمت بر چه اساسی ترک اولی، یا ترک مندوب، یا ترک افضل، که هر سه به یک معنا هستند، را دلیلی برای وقوع گناه یا خطا از جانب پیامبران نمی‌دانند؟ واکاوی در معنای ترک اولی در اینجا روشنگر خواهد بود.

ترک اولی زمانی رخ می‌دهد که گزینه بهتری برای انجام دادن وجود دارد، اما شخص گزینه‌ی دیگری را انجام می‌دهد. مثلاً اگر دو کودک باشند که یکی نیازمند غذا و دیگری نیازمند لوازم‌التحریر باشد، آنگاه اگر کسی کودک دوم را برای کمک کردن انتخاب کند، ترک اولی کرده؛ چراکه نیاز به غذا مقدم بر نیاز به آموزش است. حال باید پرسید که در اینجا شخص چه کرده است؟ آیا گناهی از او سرزده است؟ به نظر نمی‌رسد که انتخاب شخص گناهی بر دوش او گذاشته باشد. آیا او خطا کرده است؟ بله. شخص زمانی که گزینه خوب را به گزینه بهتر ترجیح می‌دهد قطعاً دچار خطا در گزینش شده است. این خطا یا ناشی از عدم آگاهی او و یا ناشی از غفلتش از گزینه بهتر است؛ اما در هر دو صورت خطایی از او سرزده. پس حتی اگر معتقد باشیم که آیاتی مانند آیه فوق ناظر بر ترک اولی هستند، درواقع اعتراف کرده‌ایم که مرتکب ترک اولی در این‌گونه آیات (در اینجا شخص پیامبر اسلام (ص))، مرتکب خطا شده است.

*

از مطالب فوق این نتیجه حاصل می‌شود که اولاً، معنای ظاهری آیه دلالت بر وقوع گناه یا خطایی از جانب پیامبر (ص) دارد؛ ثانیاً، برای عدول از معنای ظاهری آیه قرینه کافی وجود ندارد. نتیجتاً باید آیه فوق را ناظر بر وقوع گناه یا خطایی از جانب پیامبر اسلام (ص) دانست.

احزاب: ۳۷

وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفي في نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْديهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ فَلَمَّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ حَرَجٌ في أَزْواجِ أَدْعِيائِهِمْ إِذا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَ كانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً.

و تو، به آن مرد که خدا نعمتش داده بود و تو نیز نعمتش داده بودی، گفتی: زنت را برای خود نگه‌دار و از خدای بترس. درحالی‌که در دل خود آنچه را خدا آشکار ساخت مخفی داشته بودی و از مردم می‌ترسیدی، حال‌آنکه خدا از هر کس دیگر سزاوارتر بود که از او بترسی. پس چون زید از او حاجت خویش بگزارد، به همسری تواش درآوردیم تا مؤمنان را در زناشویی با زنان فرزندخواندگان خود، اگر حاجت خویش از او بگزارده باشند، منعی نباشد. و حکم خداوند شدنی است.

سبب نزول این آیه آن است که زید بن حارثه، فرزندخوانده‌ی پیامبر (ص)، که با زینبت بنت جحش، دخترعموی پیامبر (ص)، ازدواج کرده بود، نزد پیامبر (ص) می‌رود تا بگوید که می‌خواهد همسرش را طلاق دهد. پیامبر (ص) او را از این کار نهی می‌کند، اما سرانجام طلاق صورت گرفته، و بعد از آن پیامبر (ص) زینب را به عقد خود در می‌آورد.

آنچه در این آیه محل توجه ماست، بخشی از آیه است که می‌گوید «از مردم می‌ترسیدی، حال‌آنکه خدا از هر کس دیگر سزاوارتر بود که از او بترسی». در این آیه خداوند به پیامبر (ص) می‌فرماید کاری که کرده اشتباه است، و بهتر بود که به‌جای آنْ کار دیگری را انجام می‌داد. پیامبر (ص) از مردم ترسیده است، حال‌آنکه

باید از خداوند بترسد. در اینجا اگر نگوییم گناهی از پیامبر (ص) سرزده، لااقل او دچار خطا شده و ترس از مردم را به‌جای ترس از خداوند اختیار کرده است.

در تفسیر این آیه و توجیه خطای پیامبر (ص) حرف‌های مختلفی زده‌شده. ابوالفتوح رازی درباره ترس پیامبر (ص) در این آیه می‌گوید:

«وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ، دلیل آن نکند که او از خدای نترسد، برای آن‌که این در حقّ آن کس روان باشد که او از خدای ترسد، چنان‌که گفت: یا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ[1]، و: لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ[2]، و این دلیل نکند که او شرك خواست آوردن».[3]

ابوالفتوح دو مثال ارائه می‌کند تا نشان دهد که آیه‌ی فوق الزاماً به این معنا نیست که پیامبر (ص) از خدا نترسیده، اما مثال‌های او وافی به مقصود نیستند؛ چراکه اولی می‌گوید «ای پیامبر، از خدا بترس»، و در آن صرفاً به پیامبر (ص) امر به ترسیدن از خدا شده و گفته نشده است که پیامبر (ص) همواره از خدا می‌ترسد. ضمن اینکه «خشیت» و «تقوا» در آیه‌ی موردبحث ما و مثال ابوالفتوح کاملاً به یک معنا نیستند. مثال دوم ابوالفتوح هم به‌اندازه‌ی اولی عجیب است. آیه می‌گوید «اگر شرك بیاوری عملت ناچیز گردد». این گفتار بیانی شرطیه دارد؛ یعنی اگر فلان کار را کنی بهمان اتفاق خواهد افتاد و هیچ ارتباطی با نحو آیه‌ی ۳۷ احزاب ندارد؛ چراکه آیه‌ی شرطیه به ما خبر از وقوع فعل نمی‌دهد، اما آیه‌ی ۳۷ احزاب مشخصاً به ما می‌گوید اتفاقی افتاده است، و آن نترسیدن محمد (ص) از خداوند است.

طباطبایی در المیزان ذیل این آیه می‌نویسد:

---

[1] (احزاب: ۱): ای پیامبر، از خدا بترس.

[2] (زمر: ۶۵): اگر شرك بیاوری عملت ناچیز گردد.

[3] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۵، ص ۴۲۷).

«وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ از ذیل آیات یعنی جمله‌ی «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللَّهَ»[1]، برمی‌آید که ترس از مردم در جمله‌ی موردبحث، این نبوده که آن جناب از جان خود می‌ترسیده، بلکه ترسش راجع به خدا و مربوط به دین او بوده، و می‌ترسید مردم به خاطر ازدواجش با همسر زید او را سرزنش کنند، و این ترس را در دل پنهان می‌داشته، چون می‌ترسیده اگر اظهارش کند، مردم او را سرزنش کنند، و بیماردلان هو و جنجال به راه بیندازند، که چرا همسر پسرت را گرفته‌ای، و درنتیجه ایمان عوام مردم هم سست شود، و این ترس به‌طوری که ملاحظه می‌کنید ترس مشروعی بوده، نه مذموم، چون در حقیقت ترس برای خدای سبحان بوده است. جمله‌ی «وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ» هم که ظاهرش نوعی عتاب است، که از مردم می‌ترسی؟ بااینکه خدا سزاوارتر است به اینکه از او بترسی در حقیقت، و برخلاف ***ظاهرش***[2]، عتاب از یك نوع ترس از خدا است، و این ترس از خدا از طریق مردم است، می‌خواهد آن جناب را از این صورت ترس از خدا نهی نموده و به صورتی دیگر هدایت کند، و آن این است که در ترس از خدا مردم را دخالت مده، مستقیماً از خدا بترس، و آنچه در دل پنهان کرده‌ای، که همان ترس باشد، از مردم پنهان مکن، چون خدا آن را آشکار می‌کند».[3]

به این کلام طباطبایی چند نقد وارد است:

۱- این بیان طباطبایی جزو معدود مواضعی در بحث ما است که مفسری سعی می‌کند با ارائه‌ی قرینه از معنای ظاهر آیه‌ای عدول کند. طباطبایی آیه‌ی ۳۹ احزاب

---

[1] (احزاب: ۳۹): کسانی که پیام‌های خدا را می‌رسانند و از او می‌ترسند و از هیچ‌کس جز او نمی‌ترسند.

[2] تأکید از ماست.

[3] (طباطبایی (ب)، ج ۱۶، ص ۴۸۲).

که می‌گوید «کسانی که پیام‌های خدا را می‌رسانند و از او می‌ترسند و از هیچ‌کس جز او نمی‌ترسند» را شاهد می‌آورد برای اینکه پیامبر (ص) از کسی جز خدا نمی‌ترسد؛ درنتیجه باید آیه‌ی ۳۷ احزاب را به شکلی فهم کرد که با آیه‌ی ۳۹ همین سوره هم‌خوان باشد؛ یعنی باید گفت ترس از مردم در آیه‌ی ۳۷، نوعی ترس از خداست.

اما آنچه طباطبایی به‌عنوان قرینه برای تفسیرش ارائه می‌دهد درواقع موضع خلاف گفته او را اثبات می‌کند. آیه‌ی ۳۹ در ادامه‌ی آیه‌ی ۳۷ آمده و درواقع ادامه‌ی عتاب خداوند با پیامبر (ص) است و می‌خواهد به پیامبر (ص) بگوید که به‌عنوان یک پیامبر، نباید از کسی جز خدا بترسد. به عبارتی معنای آیه‌ی ۳۹ نه اخباری و توصیفی، بلکه انشایی و تجویزی است. حال ممکن است کسی بر ما خرده بگیرد که ظاهر آیه‌ی ۳۹ اخباری است و شما به کدام قرینه از این ظاهر عدول می‌کنید و می‌گویید که معنای آن انشایی است؟ قرینه‌ی ما همان آیه‌ی ۳۷ است. طباطبایی آیه‌ی ۳۹ را قرینه قرار می‌دهد و آیه‌ی ۳۷ را تأویل می‌کند؛ ما برعکس او آیه‌ی ۳۷ را قرینه قرار می‌دهیم و آیه‌ی ۳۹ را تأویل می‌کنیم. حال کسی ممکن است بپرسد در این شرایط برابر، چطور مدعی هستید که کلام شما درست، و کلام طباطبایی نادرست است؟

ملاک ما برای پایه گرفتن آیه‌ی ۳۷ و تأویل آیه‌ی ۳۹، تقدم آیه‌ی ۳۷ است. چراکه روشن به نظر می‌رسد که هرگاه چند آیه‌ی متوالی بر سیاق واحد باشند، آیه‌ی متأخر در تکمیل معنای آیه‌ی متقدم آمده است و معنای آن را باید بر اساس آیه‌ی مقدم فهمید، نه بالعکس. علاوه بر این، ذیل بررسی آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل، آیات بسیار دیگری را آورده‌ایم که در آن نشان می‌دهد انبیاء از کسانی غیر از خداوند ترسیده‌اند.

۲- اساساً معلوم نیست «ترس از مردم، ترس از خداست» چه معنایی دارد. اینکه طباطبایی بگوید ترس از مردم ***به خاطر*** خدا بوده، قابل‌فهم است، اما اینکه می‌گوید «این ترس از خدا ***از طریق*** مردم است» معنای محصلی ندارد.

۳- حتی اگر تفسیر طباطبایی را بپذیریم، پیامبر (ص) از میان دو نحو ترسیدن از خداوند، نحوه‌ی بهتر را انتخاب نکرده است، که نارضایتی و عتاب خداوند را به همراه داشته. این امر نشان می‌دهد که فعل پیامبر (ص) خطا بوده است.

*

با توجه به اقوال بالا، دلیلی وجود ندارد که بگوییم پیامبر (ص) از مردم نترسیده، یا ترس او ترسی مشروع بوده است. پیامبر (ص) مثل هر انسان طبیعی دیگری در بستر اجتماع زندگی می‌کرده و مناسبات با مردم برایش حائز اهمیت بوده است. در این حالت طبیعی است که برای شکستن سنت و ازدواج کردن با زن سابق فرزندخوانده‌اش، دچار ترس و نگرانی از مردم شده باشد. هرچند که او به‌عنوان پیام‌رسان خداوند، باید خویشتن‌دار می‌بود و تنها از خداوند قاهر مطلق می‌ترسید.

*

نکته: ممکن است مفسری مایل باشد برای رد اتهام از پیامبر (ص) در این آیه، به حربه‌ی قول به ترک اولی متوسل شود؛ یعنی بگوید ترس از مردم در اینجا نه گناه است و نه خطا، بلکه ترک اولی است. یعنی اگرچه ترسیدن از خدا بهتر می‌بود، اما ترس از مردم هم خطا نبوده است. شاهدی که چنین مفسری می‌تواند ارائه کند استفاده از لغت «احق»، به معنای «حق‌تر» است. اگر چیزی احق از دیگری باشد، لفظاً یعنی آن طرف دیگر هم حق است. مثل‌اینکه بگوییم **الف** زیباتر از **ب** است، که تلویحاً یعنی **ب** زیباست، و **الف** زیباتر. البته چنین وجهی از معنای تلویحی، یکی از ضعف‌های استفاده از صفات تفضیلی در زبان است. خیلی وقت‌ها در محاوره قصد ما این نیست که بگوییم **ب** زیباست، حتی ممکن است **الف** هم چندان

زیبا نباشد، بلکه صرفاً در مقام مقایسه **الف** به زیبایی نزدیک‌تر است تا **ب**. اما درمورد این آیه، ما باید بتوانیم دفع اشکال کرده و نشان دهیم که استفاده از «احق» الزاماً به آن معنا نیست که ترسیدن از مردم حق بوده، و ترسیدن از خداوند احق.

برای بررسی معنای «احق» دست به بسامدسنجی کاربرد «احق» در قرآن می‌زنیم. بسامدسنجی به ما می‌گوید از ده آیه‌ای که در آن‌ها «احق» استفاده شده، یک آیه محل بحث ماست (احزاب: ۳۷)، در شش آیه «احق» برای مقایسه میان دو امر «حق» و «ناحق» استفاده شده، و سه آیه کاربرد دقیق «احق» را به ما نمی‌گوید. ضمن اینکه آیه‌ای نداریم که در آن مشخصاً بتوان گفت «احق» در تقابل میان امر «حق» و امر «حق‌تر» آمده است. با توجه به بسامد غالب، می‌توان نتیجه گرفت که «حق» در قرآن در جایی به کار می‌رود که میان دو کار «حق» و «ناحق» قرار داریم، نه میان یک کار «حق» و یک کار «حق‌تر». لذا می‌گوییم که ترس پیامبر (ص) از مردم در آیه‌ی ۳۷ احزاب، امری ناحق بوده، در مقابل ترس از خدا که امری به حق است.

مؤمن: ۵۵

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكارِ.
صبر کن که وعده خدا حق است. برای گناهت آمرزش بخواه و هر شامگاه و بامداد، به ستایش پروردگارت تسبیح بگوی.

در ذیل این آیه، توجیهات چندی از جانب برخی مفسرین برای حفظ آموزه‌ی عصمت آورده شده است. ازجمله شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌گوید اگرچه خطاب آیه به پیامبر است، اما مراد از آن می‌تواند امت باشد[1].

این تفسیر شیخ طوسی قابل‌قبول نیست؛ چراکه در آیه از ضمیر «ک» استفاده شده و در نبود قرینه نمی‌توان آن را به کسی غیر از پیامبر (ص) بازگرداند.

طبرسی ذیل این آیه می‌نویسد:

«کسی که سر زدن گناهان کوچك را بر پیامبران جایز می‌داند این آیه را چنین معنی می‌کند که از خدا برای گناه کوچکی که از تو سرزده درخواست آمرزش کن و این به خاطر نعمت بزرگی است که خداوند پیامبران خود را در مقابل گناهان صغیره مکلف به توبه می‌کند.

«ولی کسی که حتی گناه صغیره را بر پیامبران جایز نمی‌داند، که همین عقیده نیز درست و صحیح است، می‌گوید: این امر، دستور تعبدی از خدا به پیامبرش بوده

---

[1] (طوسی، ج ۹، ص ۸۷).

که او دعا و طلب آمرزش کند تا بدین‌وسیله درجات و مقامش بالا رفته و نیز سرمشقی باشد برای آنان که از پیغمبر تبعیت می‌کنند».[۱]

همان‌طور که ملاحظه می‌شود پیش‌فرض کلامی عصمت، برای امثال طبرسی تعیین‌کننده‌ی چگونگی تفسیر چنین آیاتی است. وی تلویحاً اذعان می‌کند که اگر پیش‌فرض معصوم بودن پیامبر (ص) را کنار بگذاریم، فهم نخست ما آن است که این آیه به پیامبر (ص) دستور می‌دهد تا از گناهی که انجام داده استغفار نماید، و این تنها پیش‌فرض کلامی عصمت است که ما را وامی‌دارد تا از فهم این آیه مبنی بر انجام گناهی از جانب پیامبر (ص) عدول کنیم. علاوه بر این، در تفسیر طبرسی «ذنب» جایگاهی ندارد؛ یعنی (برفرض صحت تفسیر طبرسی) خداوند می‌توانست معنای موردنظر خود را بدون وارد کردن «ذنب» به آیه نیز بیان کند.

فخر رازی، به‌عنوان یکی از مدافعان عصمت، چهار تفسیر برای ذنب در این آیه برمی‌شمارد: ۱- ترک اولی،[۲] ۲- گناه قبل از نبوت، ۳- استغفار محض تعبد، ۴- گناهانی که در حق پیامبر (ص) شده.[۳]

از میان این تفاسیر، تفسیر اول نمی‌تواند درست باشد، چراکه ذنب، در نبود قرینه نمی‌تواند از معنای اولیه‌ی خود (یعنی گناه) منصرف شده و به ترک اولی تفسیر شود. تفسیر سوم هم، علاوه بر نداشتن قرینه، با آمدن لغت «ذنب» در آیه منافات دارد؛ چراکه اگر قرار بود استغفار برای صرف تعبد باشد، دیگر نیازی نبود که خداوند ذنب پیامبر (ص) را به او یادآور شود. تفسیر چهارم هم مردود است؛ چراکه در این آیه ضمیر «ک» بعد از «ذنب» آمده، و گناه را به پیامبر (ص) نسبت

---

[۱] (طبرسی (ب)، ج ۲۱، ص ۲۸۵).
[۲] فیض کاشانی نیز این معنا را محتمل دانسته است: (فیض کاشانی (الف)، ج ۴، ص ۳۴۵).
[۳] (فخر رازی، ج ۲۷، ص ۵۲۵).

می‌دهد. اما تفسیر دوم، به لحاظ منطقی ممتنع نیست، که در این حالت لااقل عصمت نبی پیش از نبوت توسط این آیه ابطال می‌شود.

طباطبایی در *المیزان* – اگرچه توضیحات بیشتر در مورد گناه نبی را حواله به بخش‌های دیگری از کتابش می کند – در ذیل این آیه می گوید مراد از «ذنب» گناه عرفی نیست، بلکه گناهی است که نسبت به مقام پیامبر (ص) گناه محسوب می‌شود؛ به شکلی که اگر فردی عادی آن کار را انجام دهد گناه محسوب نمی‌شود.[۱]

بر این قول طباطبایی چند نقد وارد است:

۱- وی باید به نحو مستقل وجود شأن ویژه و برتر پیامبر (ص) را نشان دهد (که چنین نمی کند)؛

۲- برفرض اینکه پیامبر (ص) دارای شأن ویژه‌ای باشد، اینکه گناه او نیز گناهی ویژه و متفاوت از گناهان عادی است نیازمند اثبات مستقل است (که طباطبایی چنین اثباتی ارائه نمی کند)؛

۳- برفرض پذیرش شأن ویژه و گناه ویژه برای پیامبر (ص)، معلوم نیست که چرا نباید گناه ویژه را مخل مقام عصمت دانست.

اما از بین مفسرین، طبری «ذنب» را به معنای ظاهر می گیرد و می گوید: «بخواه که خدا گناهانت را بیامرزد و آن‌ها را عفو کند».[۲]

*

با توجه به تفاسیر فوق، درمجموع، می‌توان گفت که این آیه شاهدی است بر وقوع گناه از جانب پیامبر (ص)، حال می‌خواهد گناه قبل از نبوت باشد یا گناه بعد

---

[۱] (طباطبایی (الف)، ج ۱۷، ص ۳۴۱).

[۲] (طبری (ب)، ج ۲۴، ص ۵۰).

از آن. اما با توجه به اینکه آیات این‌چنینی قرآن عموماً به مناسبتی نازل می‌شده‌اند که به‌تازگی اتفاق می‌افتاده، می‌توان حدس قوی زد که اگر خداوند گناهی از پیامبر (ص) را در این آیه ذکر می‌کند، آن گناه بعد از نبوت و نزدیک به نزول این آیه انجام شده است.

محمد: ۱۹

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مَثْواكُمْ.

پس بدان که هیچ خدایی جز الله نیست. از گناه خود و از گناه مردان و زنان مؤمن آمرزش بخواه. خدا می‌داند که روز به کجا می‌روید و شب به کجا می‌آرامید.

در این آیه خداوند خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید که برای گناه خود و مردان و زنان مؤمن طلب آمرزش کن. اهمیت این آیه ازآن‌جهت است که در آن علاوه بر گناه پیامبر (ص)، از گناه امت نیز نام برده شده. این نکته به آن خاطر حائز اهمیت است که در برخی مواضع که خداوند خطاب به پیامبر (ص) فرموده «برای گناهت طلب آمرزش کن»، یکی از تلاش‌های مفسرین برای حفظ عصمت پیامبر (ص) این است که بگویند اگرچه وی مخاطب کلام خداست، اما منظور خداوند امت است نه پیامبر(ص)، و درواقع «برای گناهت طلب آمرزش کن» یعنی «برای گناه امت طلب آمرزش کن». این قول به‌خودی‌خود عجیب است و معلوم نیست که چرا خداوند اگر منظورش امت باشد باید به پیامبر (ص) بگوید که برای خودش آمرزش طلب کند. بااین‌وجود، مفسرین شگفتی را کامل کرده‌اند و بسیاری از آن‌ها حتی در تفسیر آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی محمد هم نوشته‌اند که مراد از «لذنبک»، ذنب امت است؛ حال‌آنکه خود امت (مؤمنین و مؤمنات) به‌طور جداگانه در این آیه ذکرشده است.

از قائلین به این تفسیر می‌توان به شیخ طوسی[۱] و طبرسی[۲] اشاره کرد. این تفسیر را حتی فخر رازی که خود معتقد به عصمت انبیاء است رد می‌کند، به این دلیل که در همین آیه مؤمنین و مؤمنات، به‌طور جداگانه ذکرشده است.[۳]

در تفسیر این آیه اقوال دیگری نیز آمده است. یکی از تفسیرها که چند قائل دارد می‌گوید استغفاری که در اینجا پیامبر (ص) به آن امر شده، نه استغفار از گناه، بلکه انجام نوعی عبادت است؛ چیزی شبیه به اینکه پیامبر (ص) استغفار کند تا به‌واسطه آن نفسش شکسته شده و به خدا نزدیک‌تر شود. کسانی که قولی شبیه به این را مطرح می‌کنند زمخشری[۴]، طبرسی[۵] و فیض کاشانی[۶] (صاحب تفسیر *الصافی*) هستند. علاوه بر این، تفاسیر دیگری هم از این آیه ارائه‌شده. مثلاً فخر رازی استغفار را در اینجا به معنای «توفیق انجام عمل نیک و دوری از انجام عمل بد»[۷] می‌گیرد. یا طبرسی محتمل می‌داند که منظور از «ذنب» انقطاع از خداوند، یعنی دور شدن از یاد او، باشد[۸]؛ و همچنین احتمال دیگری که می‌دهد آن است که پیامبر (ص) در این آیه خطاب قرار گرفته تا الگویی باشد برای سایر مؤمنان.[۹]

---

[۱] (طوسی، ج ۹، ص ۳۰۰).
[۲] (طبرسی (الف)، ج ۹، ص ۱۵۵).
[۳](فخر رازی، ج ۲۸، ص ۵۲).
[۴] (زمخشری (الف)، ج ۴، ص ۳۲۴).
[۵] (طبرسی (الف)، ج ۹، ص ۱۵۵).
[۶] (فیض کاشانی (الف)، ج۵، ص ۲۷).
[۷] (فخر رازی، ج ۲۸، ص ۵۲).
[۸] (طبرسی (الف)، ج ۹، ص ۱۵۵).
[۹] (همان).

در نقد اینکه استغفار را نوعی عبادت و شکستن نفس گرفته‌اند، باید پرسید که آیا عبادت دیگری وجود نداشت که خداوند بخواهد پیامبرش (ص) را به آن امر کند؟ آیا تنها راه یادآوری تلاش برای شکستن نفس به پیامبر (ص) نزول چنین آیه مشکوکی بوده که حیثیت پیامبر (ص) را (در صورت نبود گناهی از جانب او) بی‌جهت خدشه‌دار می‌کند؟ و نیز باید پرسید که طلب مغفرت کردن برای دیگران، یعنی مؤمنین و مؤمنات چگونه در شکستن نفس فرد تأثیر دارد؟ علاوه برفرض پذیرش این تفسیر، لزوم ذکر لغت «ذنب» معلوم نیست.

قول فخر رازی هم که می‌گوید منظور از استغفار توفیق انجام عمل خوب و دوری کردن از عمل بد است، معلوم نیست که چه نسبتی با لغات «استغفر» و «ذنب» دارد و فخر رازی چگونه چنین معنایی را از این لغات استخراج کرده است.

راجع به انقطاع از خداوند، یعنی دور شدن مقطعی از او، باید پرسید که آیا چنین فعلی، که یا عامدانه یا از سر بی‌توجهی انجام می‌شود، مصداق گناه یا خطا نیست؟ اگر از سر آگاهی پیامبر (ص) یاد خدا را فراموش کرده باشد، چنین فعلی کم از گناه ندارد، و حتی اگر غیرعمدی چنین کرده، دچار لغزش شده و خداوند با یادآوری انقطاع، او را متوجه خطای خود کرده است. پس، حتی اگر معتقد باشیم که منظور از «ذنب» در اینجا «انقطاع» است، چنین ادعایی حداقل مستلزم خطاکار بودن پیامبر (ص) است. ضمن اینکه قائلین به انقطاع، باید نشان دهند که چنین تفسیری را بر چه اساسی انجام داده‌اند و شاهد و قرینه‌شان برای انقطاع گرفتن «ذنب» چیست.

اما قول آخر که می‌گوید خداوند پیامبر (ص) را دستور به استغفار داده تا الگویی باشد برای سایر مردم، به‌اندازه‌ی سایر اقوال خدشه‌پذیر است. چرا خداوند اگر می‌خواهد مردم کاری را انجام دهند، باید به پیامبر (ص) دستور انجام آن کار را بدهد؟ آیا خداوند نمی‌توانست مستقیماً همان دستور را به مردم ابلاغ کند؟ ازقضا

سیاق کلام خداوند در قرآن چنان است که هرکجا لازم می‌بیند، مستقیم و صریح حکم صادر کرده و از مردم می‌خواهد که به دستوراتش عمل کنند. آیاتی مانند آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مزمل که می‌گوید «وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحیم»، نشان می‌دهد که خداوند اگر لازم باشد صراحتاً از مردم می‌خواهد که استغفار کنند. یا آیاتی مانند ۴۳ سوره‌ی نساء، که می‌گوید «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُکاری»[1] یا ۱۸۷ سوره‌ی بقره که می‌گوید: «وَ لا تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاکِفُونَ فِي الْمَساجِدِ»[2] و بسیاری آیات دیگر، نشان می‌دهد که اگر جایی لازم بوده خداوند صراحتاً دستورش را صادر کرده، نه به‌طور غیرمستقیم و با مخاطب قرار دادن پیامبر (ص).

اما مانند بیشتر مواردی که در این کتاب بررسی می‌کنیم، در اینجا هم پرسش اصلی ما این است که مفسرین قائل به عصمت به کدام قرینه و شاهد، معنای اولیه و ظاهری «استغفار» و «ذنب» را تغییر داده و از این دو لغت چیزی مغایر با معنای ظاهری آن‌ها برداشت کرده‌اند؟ هیچ‌یک از تفاسیر بالا دراین‌باره توضیحی نمی‌دهد. لذا ما خود را دارای مجوز لازم برای طرد مدعیات فوق دانسته و این آیه را در ردیف آیات قبلی نشانه‌ای بر وقوع گناه از جانب پیامبر (ص) می‌گیریم.

---

[1] ی کسانی که ایمان آورده‌اید، آنگاه که مست هستید گرد نماز مگردید.

[2] و چون در مسجد اعتکاف کنید، با زنان هم‌بستر مشوید.

فتح: ۲

لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مستقيماً.

تا خدا گناه تو را آنچه پیش از این بوده و آنچه پس از این باشد برای تو بیامرزد و نعمت خود را بر تو تمام کند و تو را به صراط مستقیم راه نماید.

در میان آیاتی که به نحوی القاگر مفهوم ارتکاب گناه یا خطا از جانب پیامبر اسلام (ص) یا سایر انبیاء هستند، آیه‌ی ۲ سوره فتح بیش از هر آیه‌ی دیگری موردتوجه و بحث قرار گرفته است. این آیه پس از صلح حدیبیه و پیش از فتح مکه نازل شده و در آن به محمد (ص) بشارت فتح و پیروزی داده می‌شود: «إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبيناً[1]». آیه‌ی ۲ این سوره، در ادامه‌ی بشارت به محمد (ص) به او خبر خوش آمرزش گناهانش را می‌دهد. نکته‌ی قابل‌توجه آن است که این آیه صحبت از یک گناه نمی‌کند، بلکه گناهان گذشته و آینده‌ی پیامبر (ص) را موضوع خود قرار می‌دهد. همچنین به پیامبر (ص) وعده‌ی هدایت به راه راست داده می‌شود (وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مستقيماً).

شاید این آیه و آیات مشابه در زمان خود پیامبر (ص) چندان چالش‌برانگیز نبوده‌اند. حتی در نظر مفسران بعدتر چون طبری که به عصمت قائل نیستند، تفسیر این آیه ساده و براساس ظاهر است. اما می‌توان درک کرد که مشاهده‌ی چنین آیه‌ای

---

[1] (فتح: ۱): ما برای تو پیروزی نمایانی را مقدر کرده‌ایم.

موجب اضطراب مفسران معتقد به آموزه‌ی عصمت شده، و آنان را واداشته تا توجه ویژه‌ای به این آیه و آیات مشابه آن داشته باشند.

تلاش‌های مختلفی برای تفسیر این آیه به معنایی که متضمن گناه‌کاری پیامبر (ص) نباشد انجام شده است. اهم این تلاش‌ها عبارت‌اند از:

شیخ طوسی در *التبیان*، ضمن رد تفاسیری که بخشش وعده داده‌شده برای گناهان ماتقدم و ماتأخر در این آیه را ناظر بر گناهان آدم (ع) و فرزندانش، یا گناه محمد (ص) قبل و بعد از نبوت، یا گناهان محمد (ص) قبل و بعد از فتح مکه، یا گناهان کرده و ناکرده‌ی محمد (ص) می‌دانند، تفسیر خود را ارائه می‌دهد[1]. دلیل رد این تفاسیر از جانب او آن است که انبیاء هیچ‌کار قبیحی، چه قبل و چه بعد از نبوت، چه صغیره و چه کبیره، انجام نمی‌دهند. وی دو وجه برای آیه قائل می‌شود:

۱- مقصود از گناهان، گناهان متقدم و متأخر امت است که به‌واسطه‌ی شفاعت تو (ای محمد!) آمرزیده می‌شود. دلیل نحوی شیخ طوسی برای این استنباط، حذف مضاف ازجمله است؛ مثل جایی که قرآن می‌گوید: «وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ»[2] که مراد از «الْقَرْيَةَ»، «اهل قریه» است؛ و یا «جاءَ رَبُّك»[3] که منظور «جاءَ امر رَبُّك» است. در اینجا هم گویی آیه چنین بوده که «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِ اُمتكَ وَ ما تَأَخَّرَ».

۲- منظور از گناه، رفتاری است که قوم پیامبر (قریش) در بازداشتن او و از ورود به مکه انجام دادند، که خداوند وعده می‌دهد پیامبرش (ص) را از اثرات سوء این رفتار رهایی بخشد.

---

[1] (طوسی، ج ۹، ص ۳۱۴).

[2] (یوسف: ۸۲).

[3] (فجر: ۲۲).

همچنان که در موارد مشابه گفتیم، و خواهیم گفت، نقد اصلی ما بر تفسیر شیخ طوسی آن است که او هیچ شاهد و قرینه‌ای بر درستی تفسیرش ارائه نمی‌کند. درواقع او تنها دو تفسیر از میان تفاسیر ***ممکن*** و نه ***محتمل***[۱] را پیش می‌نهد و دلیلی ارائه نمی‌دهد که ما را در پذیرش تفسیر او مجاب کند. ضمن اینکه دلیلی برای رد تفسیر او وجود دارد و آن معنای ظاهری آیه است که به‌وضوح پیامبر (ص)، و نه امت یا دیگران، را فاعل ذنب قرار می‌دهد و ذنب نیز، آن‌چنان‌که بیان شد، به معنای گناه است. پس دلالت ظاهری آیه بر گناهکاری پیامبر (ص) است، و تا زمانی که قرینه‌ای ارائه نشود، نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد.

نکته‌ی جالب‌توجه آن است که شیخ طوسی در ادامه‌ی آیه، ضمایر «ک» در «نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ» را، به خود پیامبر (ص) بازمی‌گرداند؛ یعنی معتقد است که وعده‌ی اتمام نعمت و هدایت به خود پیامبر (ص) داده‌شده، درحالی‌که بازگشت ضمیر «ک» در «ذنبک» را به غیر از پیامبر (ص) می‌داند. این نحو رفتار دوگانه نشانه‌ای است بر عملکرد دلخواهانه و بدون معیار شیخ طوسی، که «ک» در «ذَنْبِكَ» را به امت یا قریش بازمی‌گرداند، اما دو ضمیر دیگر را به خود پیامبر (ص) ارجاع می‌دهد؛ این در شرایطی است که تمامی عبارات این آیه با واو به هم عطف شده‌اند و علی‌الاصول نباید تفاوتی میان مرجعشان باشد.

طبرسی نیز در *مجمع البیان* تفسیر خود را از این آیه ارائه می‌دهد. وی بعد از بازنویسی سخنان شیخ طوسی، مرجع «ذنب» را ناظر بر امت می‌گیرد، با این تفاوت که شیخ طوسی معتقد به حذف مضاف (=امت) بود، اما طبرسی می‌گوید

---

[۱] «ممکن» و «محتمل» رابطه عام و خاص مطلق دارند؛ یعنی هر محتملی ممکن است، اما تنها برخی ممکنات محتمل هستند. چراکه «ممکن» دارای احتمالی بین صفر تا ۱۰۰ (غیر از خود صفر و خود ۱۰۰) است، اما «محتمل»، ممکنی است که احتمالش بیشتر از ۵۰ درصد باشد.

«ک» در «ذنبک» کنایه از امت است، به این واسطه که محمد (ص) علاقه و وابستگی به امت داشته است. درست مانند جایی که کسی طرفدار یک تیم ورزشی است، و پس از باخت آن تیم، به او میگوییم «باختی»، حال‌آنکه فرد اساساً عضو تیم نبوده و تنها نوعی از وابستگی به تیم دارد.

همچنین وی نقدی به تفسیری که ظاهر آیه را ملاک قرار می‌دهد وارد کرده و می‌گوید اساساً رابطه‌ای میان «فتح» و «غفران» وجود ندارد، تا خداوند بخواهد فتح را دلیل یا واسطه‌ای برای غفران قرار دهد؛ پس باید دنبال تفسیر دیگری برای «غفران» و «ذنب» بگردیم. احتمال دیگری که طبرسی برای معنای آیه مطرح می‌کند آن است که «ذنب» ناظر بر ترک مندوب باشد. در آخر هم وی، مانند شیخ طوسی، ضمیر «ک» در «نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ» را به پیامبر (ص) بازمی‌گرداند[۱]، که همان نقدی که به شیخ طوسی وارد کردیم به او نیز وارد است.

اگر از نقد مربوط به ضمایر «ک» بگذریم، نقد اصلی به طبرسی هم عدول از معنای ظاهر آیه، بدون ارائه‌ی شاهد و قرینه است. این نقد چه آنجا که می‌گوید به دلیل وابستگی محمد (ص) به امت، مراد از گناه او گناه امت است، چه جایی که صحبت از ترک مندوب می‌کند، وارد است. هرچند ترک اولی واگذاری امر بهتر به نفع امر خوب، و اگر گناه نباشد دست‌کم نوعی از خطا است.

اما درباره اینکه می‌گوید «فتح» با «غفران» رابطه‌ای ندارد که اولی بتواند مقدمه‌ی دومی شود، باید گفت که چون در این آیه مشخصاً ذکر نشده است که منظور از گناه، کدام گناه است، لذا ما نمی‌توانیم به‌طورقطع بگوییم که ارتباطی میان فتح و غفران وجود ندارد. اگر کسی مدعی باشد که فتح به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند علت

---

[۱] (طبرسی (الف)، ج ۹، ص ۱۶۸).

غفران باشد، باید نشان دهد که فتح بنابر تعریف نمی‌تواند علت هیچ‌گونه غفرانی باشد، که البته هیچ‌کدام از مفسرین چنین نکرده‌اند. ضمن اینکه، فخر رازی وجوهی را برای ارتباط میان «فتح» و «غفران» برمی‌شمارد (که البته هیچ‌کدام قانع‌کننده نیستند) [1]. بعلاوه ما انسان‌ها تمام ابعاد کلام الهی را نمی‌دانیم، لذا دلیلی ندارد که دقیقاً ارتباط میان وقایع از دید خداوند همانی باشد که ما انسان‌ها درک می‌کنیم.

فیض کاشانی در *الصافی* تفسیر به‌مراتب شاذتری از این آیه به دست می‌دهد. وی براساس حدیث «کُنْتُ نَبِیًّا وَ آدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّینِ» می‌گوید که همه‌ی امت‌ها تا پیش از محمد (ص) امت او هستند و او را بر اساس اینکه بر همه‌ی مردم نازل شده رسول مردم پس از خود نیز می‌داند. بر این اساس معتقد به بخشیده شدن گناهان امت از ماتقدم (مردمان پیش از محمد (ص)) و ماتأخر (مردمان پس از محمد (ص)) است.[2]

نقد این دیدگاه روشن است. طبق این نگاه تمامی مردم باید مورد عفو الهی قرار بگیرند، و دیگر کسی در آخرت دچار عقوبت نشود، که این با نص آیات قرآن درباب دوزخیان منافات دارد.

---

[1] این وجوه عبارت‌اند از:

۱- فتح سبب مغفرت به‌تنهایی نیست، بلکه سبب مجموعه‌ای از امور است، ازجمله فتح، اتمام نعمت و هدایت. و واضح است که این مجموعه جز به فتح حاصل نمی‌شود؛ ۲- فتح مکه سببی بود برای پاک شدن خانه‌ی خدا از بت‌ها، و این پالودگی سبب پاک شدن محمد (ص) شد؛ ۳- به‌واسطه‌ی فتح امکان حج حاصل شد، آنگاه حج سبب‌ساز مغفرت شد؛ ۴- فتح نشان‌دهنده‌ی حقانیت و معصومیت پیامبر (ص) در برابر دشمنانش شد. (فخر رازی، ج ۲۸، ص ۶۶).

[2] (فیض کاشانی (الف)، ج ۵، ص ۳۷).

تا اینجا به چهار معنای عمده‌ی «ذنب» در تفاسیر اشاره شد:

۱- بدکاری‌های کفار در حق پیامبر (ص)،

۲- گناهان امت (امت=مسلمانان)،

۳- گناهان امت (امت=تمام مردم تاریخ)،

٤- ترک اولی (ترک مندوب).

فخر رازی در توضیح «ذنب» چند احتمال را ذکر می‌کند که وجه اول و دوم آن، یعنی گناه مؤمنین، و ترک افضل، پیش‌تر توسط مفسران دیگر مطرح شده است. وجه سوم، که متناسب با دیدگاه خاص او به عصمت انبیاء است می‌گوید مراد از ذنب، می‌تواند صغیره باشد، که جایز است به سهو یا عمد از انبیاء سر بزند. البته اقوال فخر رازی، غیر از قول اخیر او، مانند تفسیر دیگران چون با قرینه و شاهد همراه نیست، مردود است. قول اخیر او هم مشخصاً ناقض عصمت پیامبر (ص)، آن‌چنان‌که در کلام شیعه رایج است، می‌باشد.

اما در بین مفسرین، دقیق‌ترین و مفصل‌ترین بحث راجع به این آیه را باید در *المیزان* طباطبایی سراغ گرفت. طباطبایی نخست با تکرار کلام طبرسی می‌گوید که ارتباطی میان «فتح» و «غفران»، آن‌چنان‌که عرف معنای «غفران» را می‌فهمد، به ذهن نمی‌رسد؛ لذا برای معناداری این آیه باید سراغ معانی دیگری غیر از معنای عرفی «غفران» و «ذنب» رفت. بدیل انتخابی طباطبایی برای معنای عرفی، معنای لغوی است. طباطبایی در باب معنای لغوی این دو لغت می‌گوید: «ذنب در لغت آن‌طور که از موارد استعمال آن استفاده می‌شود عبارت است از عملی که آثار و تبعات بدی دارد، حال هر چه باشد. و مغفرت هم در لغت عبارت است از پرده افکندن

بر روی هر چیز»[۱]. به‌این‌ترتیب، ازنظر طباطبایی معنای این آیه آن است که خداوند دردسرهای پیامبر (ص) از ناحیه قریش را به‌واسطه فتح رفع نمود و پوشانید.

بر این نگاه طباطبایی نقدهایی وارد است:

۱- اگر کلام طباطبایی صحیح باشد، و منظور از این آیه رفع دردسرهای قریش از سر پیامبر (ص) باشد، آنگاه «ما تقدم» نمی‌تواند معنای محصلی داشته باشد. زیرا، چه ذنب را به معنای عملی که آثار بدی دارد چه به معنای خود آثار بد در نظر بگیریم، آنچه مربوط به پیش از فتح می‌شود، ازآنجاکه رخدادی در زمان گذشته و بلاتغییر است، دیگر قابل پوشش نیست تا مورد غفران به معنای لغوی آن واقع شود.

۲- طباطبایی در ادامه ماتقدم و ماتأخر را بر اساس قبل و بعد از هجرت تعریف می‌کند[۲] اما توضیح نمی‌دهد که چرا هجرت را مبدأ می‌گیرد و نه رخداد دیگری را؛ و توضیح نمی‌دهد که چگونه مبدأ گرفتن هجرت می‌تواند کاستی نقد اول را جبران کند.

۳- تحقیق ما در معنای دو لغت «غفران» و «ذنب» که در تمهیدات آورده شد، نشان می‌دهد که طباطبایی معنای لغوی درستی را به این دو لغت اسناد نمی‌دهد و اساساً وی اشاره‌ای به مرجع و مأخذ خود برای استخراج معنای این دو لغت نکرده و نمی‌گوید که منظورش از «موارد استعمال» چیست.

با توجه به آنچه در نقد تفاسیر فوق آوردیم، دلیلی در دست نداریم تا از معنای ظاهری آیه فوق عدول کنیم؛ معنای ظاهری این آیه که طباطبایی آن را این‌گونه بیان

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۱۸، ص ۳۸۱).

[۲] (همان، ص ۳۸۲).

می‌کند: «ظاهرش این است که غرض از این «فتح مبین» عبارت است از «آمرزش تو نسبت به گناهان گذشته و آینده‌ات».[۱]

*

اگر این آیه را به دو بخش تقسیم کنیم، بخش اول آن «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْك» و بخش دوم «وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مستقيماً» خواهد بود. بخش اول آیه به‌قدری توجه مفسرین را به خود جلب کرده است که کمتر به بخش دوم و دلالت‌های آن پرداخته‌اند. آنچه در وهله‌ی اول از این آیه برمی‌آید آن است که خداوند به پیامبر (ص) وعده‌ی هدایت شدن می‌دهد و هدایت شدن تنها می‌تواند شامل حال کسی شود که بیرون یا منحرف از طریق هدایت باشد.

فخر رازی در تفسیر این بخش از آیه دو قول را مطرح می‌کند:

وجه اول را به معنای ادامه‌ی هدایت می‌داند و می‌گوید که این قول روشن‌ترین تفسیر است. در وجه دوم می‌گوید خداوند فتح را سببی برای هدایت به راه راست قرار داد زیرا جهاد را آسان کرد به خاطر علم مسلمانان به فوائد این جهانی و آن جهانی جهاد.[۲]

نقد وارده بر هر دوی این تفاسیر عدول بدون قرینه از معنای ظاهری آیه است. اولاً، چطور می‌شود بدون وجود قرینه «هدایت کردن» را به «ادامه یافتن هدایت» معنا کرد؟ ثانیاً، درحالی‌که خداوند در آیه به‌صراحت با استفاده از ضمیر «ک» شخص پیامبر (ص) را مخاطب قرار داده، چطور می‌توان هدایت را به مسلمانان جهادگر بازگرداند؟

---

[۱] (همان، ص ۳۸۰).

[۲] (فخر رازی، ج ۲۸، ص ۶۶).

طباطبایی ذیل این بخش از آیه می‌نویسد: «بعضی گفته‌اند: یعنی تو را بر صراط مستقیم ثابت بدارد، صراطی که سالك خود را به‌سوی بهشت می‌کشاند. بعضی دیگر گفته‌اند، یعنی: تو را در تبلیغ احکام و اجرای حدود به‌سوی صراط مستقیم رهنمون شود».[١]

همان‌طور که دیده می‌شود طباطبایی دو تفسیر برای این بخش از آیه بیان می‌کند. تفسیر اول او درواقع همان تفسیر اول فخر رازی است، اما تفسیر دومش تفسیری است که آیه را به‌ظاهر کلام معنا می‌کند. شیخ طوسی نیز بر همین سبیلِ ظاهرگرایانه در ذیل این بخش از آیه می‌نویسد: «یعنی تو را به راهی هدایت کند که هرگاه آن را بپیمایی تو را به بهشت رهنمون شود»[٢]. طبری[٣] و طبرسی[٤] نیز تفسیر مشابهی از این بخش از آیه ارائه کرده‌اند.

این تفسیرِ وفادار به‌ظاهر متن، هرچند که از جانب شیخ طوسی، طبرسی و طباطبایی دور از انتظار است، تفسیری است که در غیاب هرگونه قرینه‌ی صارفه، باید از بخش دوم آیه فهمید. تفسیری که تلویحاً اعلام می‌کند پیامبر (ص) بر سبیل هدایت نبوده، و خداوند او را هدایت خواهد کرد.

---

[١] (طباطبایی (ب)، ج ١٨، ص ٣٨٥).

[٢] (طوسی، ج ٩، ص ٣١٥).

[٣] (طبری (ب)، ج ٢٦، ص ٤٥).

[٤] (طبرسی، (ب)، ج ٢٣، ص ١١٠).

نصر: ۳

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ کانَ تَوَّاباً.

پس به ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از او آمرزش بخواه، که او توبه‌پذیر است.

آیه‌ی ۳ سوره‌ی نصر یکی دیگر از مواردی است که در آن خداوند به پیامبر (ص) دستور به آمرزش‌خواهی می‌دهد. در اینجا هم مانند آیات مشابه، برخی مفسرین که به آموزه‌ی عصمت معتقد نیستند، معنای ظاهری را ملاک فهم آیه قرار داده‌اند؛ مانند بلخی، که استغفار را از ذنوب می‌داند[1]. و برخی مفسران دیگر که قائل به آموزه‌ی کلامی عصمت هستند، برای پیراستن پیامبر اسلام (ص) از اتهام گناه، در تأویل این آیه دست به تفسیرهای ظاهرگریز زده‌اند.

شیخ طوسی ذیل این آیه می‌گوید اگرچه در اینجا خطاب به پیامبر (ص) بوده، اما مراد امت است؛ یعنی قرار است استغفار پیامبر (ص) آموزشی باشد برای امت تا شیوه‌ی استغفار بدانند.[2]

نقد وارده بر این سخن آن است که اولاً، شیخ طوسی بدون ذکر شاهد و قرینه از معنای ظاهر آیه که پیامبر (ص) را منظور نظر دارد عدول می‌کند. ثانیاً، روایات متعددی در رابطه با این آیه وارد شده که نشان می‌دهد پیامبر (ص) خود را مخاطب این آیه می‌دانسته. در روایات از قول عایشه، ام سلمه و عبدالله بن مسعود نقل شده است که پیامبر (ص) بعد از نزول این آیه بسیار استغفار می‌کرد و در جواب پرسش

---

[1] (بلخی، ج ۴، ص ۹۰۵).

[2] (طوسی، ج ۱۰، ص ۴۲۵).

عایشه از علت کثرت استغفار، می‌گوید خداوند به او چنین دستور داده و به سوره نصر اشاره می‌کند.[١]

طبرسی ذیل این آیه می‌نویسد که استغفار در اینجا در مقام تسبیح است. چراکه «استغفار گاهی در موقع یاد معصیت و گناه است به آنچه منافی اصرار به آن است و گاهی بر صورت تسبیح و انقطاع به‌سوی خدای عزّ و جل».[٢]

هرچند که کلام طبرسی با آنچه در میان مردم معروف است موافقت دارد، و مردم در بسیاری مواقع به‌منظور تسبیح خداوند استغفار می‌کنند، اما باید توجه داشت که این استغفار مردم عادی به‌هیچ‌وجه از معنای طلب آمرزش تهی نیست و فرد استغفار کننده همواره آمرزش گناهانش را هم در نظر دارد، هرچند که ممکن است با اعتراف به گناهکاری قصد شکستن نفس و تقرب به درگاه الهی را داشته باشد. اساساً اگر واقعاً منظور کسی از استغفار آمرزش گناه نباشد، بیان او از معنا تهی شده و قابل‌فهم نیست؛ یعنی معنا ندارد که فرد استغفار کند درحالی‌که گناهی نداشته، و صرفاً بخواهد به این وسیله به‌نوعی خداوند را ستایش یا نیایش کند، آن‌هم در شرایطی که اذکار فراوان دیگری برای ستایش خداوند وجود دارد. چنین فعلی مثل آن است که کسی از خدا بخواهد «خدایا! مرا در سفر پیش رو سلامت بدار»، حال‌آنکه اصلاً قصد سفر نداشته باشد و صرفاً بخواهد با این بیان قدرت خدا را در حفاظت از بندگان به‌رسمیت شناخته و او را ستایش کند. آیا چنین دعایی وقتی فرد اساساً نیت سفر نداشته باشد معنادار خواهد بود؟ آیا می‌توان چنین دعایی را این‌گونه

---

[١] (ابوالفتوح رازی ، ج ٢٠، ص ۴۵٢). در صافی این پرسش از قول ام سلمه آمده است: (فیض کاشانی (الف)، ج ۵، ص ٣٨٧).

[٢] (طبرسی (ب)، ج ٢٧، ص ٣٢٨).

توجیه کرد که مقصود از آن نوعی پرستش و نیایش خداوند است؟ البته که پاسخ منفی است.

علاوه بر این، وقتی بنده‌ای رأساً اقدام به استغفار می‌کند، با زمانی که از جانب خداوند به آن امر شده باشد بسیار متفاوت است. دلیلی ندارد که خداوند از میان تمام تسبیح‌های موجود از پیامبرش (ص) بخواهد که به‌وسیله‌ی استغفار او را ستایش کند. ضمن اینکه ادامه‌ی آیه که می‌گوید «إِنَّهُ كانَ تَوَّاباً» و توبه‌پذیری خداوند را یادآور می‌شود، نشان می‌دهد که بحث آیه استغفار از گناه به معنای واقعی کلمه است.

فیض کاشانی در تفسیر این آیه می‌نویسد منظور آیه این است که: «واستغفره و به او استغفار نما تا نفس خود را کوچک‌تر نمایی یا به علت هضم نفس امت خویش».[1]

این تفسیر هم من عندی است و فیض کاشانی مبنا، شاهد یا قرینه‌ای برای آن ارائه نمی‌دهد. لذا قابل‌قبول نیست.

طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «دستورش داد که از این به بعد که فراغتت بیشتر است، به یاد جلال خدا – که تسبیح او است – و جمالش – که حمد او است و نقص و حاجت خودش، که استغفار است – بپردازد، و معنای استغفار در مثل رسول خدا (ص) که آمرزیده هست، درخواست ادامه مغفرت است، چون احتیاج به مغفرت ازنظر بقاء عیناً مثل احتیاج به حدوث مغفرت است، (دقت فرمایید). و این استغفار از ناحیه‌ی آن جناب تکمیل شکرگزاری است».[2]

---

[1] (فیض کاشانی (ب)، ج ۶، ص ۵۸۶).

[2] (طباطبایی (ب)، ج ۲۰، ص ۶۵۳).

از این کلام طباطبایی دو معنا برای استغفار استفاده می‌شود: ١- استغفار به معنای یاد کردن از نقص و حاجت بنده در برابر پروردگار، ٢- استغفار به معنای ادامه مغفرت. از این دو کلام که طباطبایی تمایز مشخصی میان آن‌ها نگذاشته و پشت هم می‌آورد، در مورد وجه اول، جدای از اینکه طباطبایی توضیح نمی‌دهد که این معنا را از کجا گرفته، باید گفت چگونه استغفار می‌تواند صرفاً بیان نقص و حاجت باشد؟ البته کسی که استغفار می‌کند به‌نوعی ابراز نقص و حاجت هم می‌کند، اما به نقص خود اعتراف می‌کند که نتوانسته از گناه یا خطا دور بماند، و حاجت خود برای بخشش را به نزد خداوند می‌برد. پس اعتراف به نقص و حاجتمندی در استغفار، از مجرای اعتراف به گناه می‌گذرد. وجه دوم هم ابهام خودش را دارد. معلوم نیست اینکه بگوییم استغفار طلب ادامه مغفرت است، چگونه معنای استغفار را از گناه جدا می‌کند. درواقع طلب کردن ادامه‌ی مغفرت نه‌تنها گناه‌کاری را رفع نمی‌کند، بلکه نشان‌دهنده‌ی آن است که گناهکاری فرایندی ادامه‌دار است که برای آن نیازمند استمرار بخشایش هستیم. ضمناً ادامه‌ی آیه که می‌گوید خداوند توبه‌پذیر است، نشان می‌دهد که این آیه از چه چیزی صحبت می‌کند.

*

از بیانات فوق، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آیه‌ی ٣ سوره‌ی نصر دلالت بر گناه یا گناهانی دارد که پیامبر (ص) انجام داده و خداوند از او می‌خواهد که از آن استغفار کند.

آیات درجه دو

آیات درجه دو، آیاتی هستند که محتوای آن‌ها ناظر بر وقوع گناه یا خطا از جانب فردی از پیامبران، غیر از پیامبر اسلام (ص)، است.

هود: ۴۷

قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلْمٌ وَ إِلاَّ تَغْفِرْ لي وَ تَرْحَمْني أَكُنْ مِنَ الْخاسِرينَ.
گفت: ای پروردگار من، پناه می‌برم به تو اگر از سر ناآگاهی چیزی بخواهم، و اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود.

این آیه بخشی از گفتگوی نوح (ع) با خداوند، پس از وقوع طوفان است. گفتگو چنین است:
(هود: ۴۷-۴۵): وَ نادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْني مِنْ أَهْلي وَ إِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمينَ (۴۵) قالَ يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلينَ (۴۶) قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلْمٌ وَ إِلاَّ تَغْفِرْ لي وَ تَرْحَمْني أَكُنْ مِنَ الْخاسِرينَ. (۴۷)
نوح پروردگارش را ندا داد: ای پروردگار من، پسرم از خاندان من بود و وعده تو حق است و نیرومندترین حکم‌کنندگان تو هستی. (۴۵) گفت: ای نوح، او از خاندان

تو نیست، او عملی را است ناصالح. از سر ناآگاهی از من چیزی مخواه. بر حذر می‌دارم تو را که از مردم نادان باشی. (۴۶) گفت: ای پروردگار من، پناه می‌برم به تو اگر از سر ناآگاهی چیزی بخواهم، و اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود. (۴۷)

نوح (ع) در اینجا فرزندش را به خداوند یادآوری می‌کند و می‌توان از آیه چنین فهمید که نوح (ع) از خداوند می‌خواهد تا فرزندش را نجات دهد، هرچند که آیه‌ی ۴۵ صراحتاً بیان یک درخواست نیست. سپس خداوند به نوح (ع) هشدار داده و با او عتاب می‌کند. آنگاه نوح (ع) به خدا پناه برده، از او طلب بخشش می‌کند و می‌گوید که اگر بخشش خداوند شامل حالش نشود از زیانکاران خواهد بود. سیاق آیه نشان می‌دهد که نوح (ع) مرتکب گناه شده (آن‌چنان‌که در *تفسیر مقاتل بن سلیمان* آمده[1]) و خود او نیز متوجه لغزش‌اش شده به خدا پناه می‌برد.

مفسران تلاش کرده‌اند این آیه را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که نوح (ع) از اتهام ارتکاب گناه مبرا شود. شیخ طوسی در ذیل این آیه می‌نویسد:

«مانعی ندارد که خداوند نوح (ع) را از درخواستی که بدان علم نداشته نهی کند اگرچه چنین درخواستی از او سر نزده باشد، و نوح (ع) نیز از چنین درخواستی به خدا پناه ببرد درصورتی‌که آن را انجام نداده بود، چنانکه خدای سبحان پیغمبر خود را از شرك نهی فرموده در آنجا که می‌گوید: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» – اگر شرك بورزی محققاً عمل تو تباه می‌شود – بااینکه وقوع شرك از پیغمبر جایز نیست (و او شرك نورزید) و به‌اصطلاح به‌طور شرطیه فرموده است. و درخواست نوح (ع) در مورد نجات فرزندش مشروط به مصلحت خداوند بود نه به‌طورقطع و

[1] (بلخی، ج ۲، ص ۲۸۴).

غیرمشروط، و چون خدای تعالی بیان فرمود که مصلحت در نجات او نیست درخواست او برطرف گردید، و جواب خداوند مطابق مضمون درخواست نوح (ع) بوده است».[۱]

از بیان بالا، دو قول را می‌توان به شیخ طوسی نسبت داد: ۱- نوح (ع) درخواست نابجایی از خداوند نداشته، و خداوند پیش‌تر به او گفته است که درخواست نابجایی نداشته باشد. نوح (ع) هم از اینکه چنین درخواستی انجام دهد به خدا پناه می‌برد؛ ۲- نوح (ع) درخواستش را مشروط به مصلحت خداوند کرده است؛ انگار به خدا گفته باشد «اگر مصلحت تو روا می‌داند، فرزندم را نجات بده».

نقد کلام شیخ طوسی آن است که، اینکه نوح (ع) می‌گوید «اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود»، نشان می‌دهد که نوح (ع) مرتکب گناه یا خطایی شده، که با توجه به زمینه‌ی آیه، این گناه به‌احتمال زیاد سؤال نابجای او در حق فرزندش است.

فیض کاشانی در ذیل این آیه می‌گوید: «این را بر شیوه‌ی خضوع و خودخوار کردن و آرامش‌خواهی بیان می‌کند»[۲]. این قول فیض کاشانی قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا زمینه و ظاهر آیه و بیان نوح (ع) که «اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود» دلالت بر خضوع ندارد. فیض کاشانی هم قرینه‌ای برای تفسیر خود ارائه نمی‌کند.

---

[۱] (طوسی، ج ۱۲، ص ۷۲).

[۲] (فیض کاشانی (الف)، ج ۲، ص ۴۵۱).

فخر رازی درباره این آیه چنین می‌گوید که عده‌ای در میان قوم نوح (ع) از منافقان بودند و نوح (ع) نسبت به ایمان آن‌ها ناآگاه بود و پسر نوح (ع) یکی از آن‌ها بود. به همین خاطر تنها خطای نوح (ع) در اجتهادش نسبت به مؤمن بودن یا نبودن پسرش بوده است و نه بیشتر. به عبارتی فخر رازی می‌خواهد بگوید که نوح (ع) اگر می‌دانست که پسرش در جرگه‌ی منافقان است، طور دیگری رفتار می‌کرد.[۱]

نقدی که بر فخر رازی وارد است این است که اولاً، به ما نمی‌گوید این تفسیر را بر چه مبنایی بیان می‌کند. تفسیر تا وقتی‌که قرینه‌ای از آن حمایت نکند، تنها یک حدس از میان تمام حدس‌های ممکن است. ثانیاً، استغفار به ذنب تعلق می‌گیرد و وقتی نوح (ع) به‌نوعی از خداوند طلب مغفرت می‌کند، نشان می‌دهد که کار او بیش از خطای در اجتهاد، و گناه بوده است. ثالثاً، حتی اگر فرض بگیریم که نوح (ع) دچار خطا در اجتهاد شده، معنایش این است که حداقل پیامبران از ارتکاب خطا مصون نیستند. رابعاً، آیات ۴۲ و ۴۳ همین سوره به‌روشنی نشان می‌دهند که پسر نوح (ع) با عدم پذیرش سوار شدن در کشتی، کفرش را نشان داده است:

(هود: ۴۲ و ۴۳): وَ هِيَ تَجْري بِهِمْ في‏ مَوْجٍ كَالْجِبالِ وَ نادى‏ نُوحٌ ابْنَهُ وَ كانَ في‏ مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَ لا تَكُنْ مَعَ الْكافِرينَ (۴۲) قالَ سَآوي‏ إِلى‏ جَبَلٍ يَعْصِمُني‏ مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَ حالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقينَ. (۴۳)

---

[۱] (فخر رازی، ج ۱۸، ص ۳۵۹).

کشتی آنان را در میان امواجی چون کوه می‌برد. نوح پسرش را که در گوشه‌ای ایستاده بود ندا داد: ای پسر، با ما سوار شو و با کافران مباش. (۴۲) گفت: من بر سر کوهی که مرا از آب نگه دارد، جا خواهم گرفت. گفت: امروز هیچ نگهدارنده‌ای از فرمان خدا نیست مگر کسی را که بر او رحم آورد. ناگهان موج میان آن دو حایل گشت و او از غرق‌شدگان بود. (۴۳)

طباطبایی در ذیل آیات ۴۵ تا ۴۷ تفسیر مفصلی ارائه می‌دهد که برش‌های پراهمیت آن را در اینجا می‌آوریم:

۱- «و اگر در آیه شریفه آمده که: «وَ نادی نُوحٌ رَبَّهُ - نوح پروردگار خود را ندا کرد» و نفرموده: «و سأل نوح ربه - نوح از پروردگار خود درخواست کرد» و یا «و قال نوح - نوح گفت» و یا «و دعا نوح - نوح دعا کرد»، برای این است که نوح (ع) در آن لحظه دچار اندوه شدیدی از هلاکت فرزند خود بوده، و از این تعبیر می‌فهمیم که آن جناب صدای خود را به استغاثه و دعا بلند کرده و این عکس‌العمل از کسی که دچار اندوه شدید باشد امری طبیعی است».[1]

۲- «هرچند ظاهرش این است که این استغاثه و دعای نوح (ع) بعد از غرق شدن کفار و فرونشستن طوفان بوده لیکن مقتضای ظاهر حال این است که استغاثه وی بعد از حائل شدن موج بین او و فرزندش واقع‌شده باشد».[2]

۳- «چنین کسی به‌طور مسلم عالم به مقام خدای تعالی و عارف به آن و بصیر به موقف عبودیت خود بوده، علاوه بر همه‌ی این‌ها ظرف گفتگویی که نوح (ع) با پروردگارش داشته ظرف معمولی نبوده، بلکه ظرفی بوده که آیات ربوبیت خدای تعالی

---

[1] (همان).

[2] (همان).

و قهر و غضب الهی به حد اکمل ظهور یافته و تمام دنیا و اهل دنیا در زیر آب فرورفته و غرق شده‌اند، و از ساحت عظمت و کبریایی خدای تعالی ندا شده که: ستمکاران از رحمت من دور شوند. در چنین جوی چطور ممکن است نوح (ع) برای پسرش دعا کند؟ و ادب عبودیت چگونه اجازه می‌دهد که او خواست دل خود را که همان نجات فرزند است به‌طور صریح و پوست‌کنده در میان بگذارد؟... لذا می‌بینیم که آن جناب رعایت ادب را نموده و سخن خود را در قالب سؤال و استفسار از حقیقت امر بیان کرده».[۱]

۴- «برای آن جناب کفر فرزند ثابت نشده بود، بلکه اهل آن جناب حتی همین فرزندش (البته غیر از همسرش) به‌ظاهر مؤمن بودند، و اگر فرزند مذکور وی برخلاف آنچه نوح (ع) می‌پنداشت کافر بود به‌طور مسلم او را برای سوار شدن به کشتی نمی‌خواند و چنین درخواستی را از خدای تعالی نمی‌کرد، برای اینکه خود آن جناب قبلاً کفار را نفرین کرده و از خدای تعالی خواسته بود که دَیّاری از کافران را بر روی زمین زنده نگذارد».[۲]

۵- «صرف اینکه خدای تعالی او را از تقاضایی که حقیقت آن را نمی‌داند نهی کرد دلیل نمی‌شود بر اینکه آن جناب چنین تقاضایی کرده، ... برای اینکه نهی از عملی مستلزم این نیست که مخاطب به نهی، آن عمل را قبلاً مرتکب شده باشد».[۳]

---

[۱] (همان).

[۲] (همان).

[۳] (همان، ص ۳٥٤).

۶-«وَ إِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخاسِرِينَ - کلامی است از نوح (ع) که صورتش صورت توبه است ولی حقیقتش شکر در برابر نعمت تعلیم و تأدیبی است که خدای تعالی به وی ارزانی داشت».[۱]

۷- «و اما اینکه به‌صورت توبه تعبیر شده علتش این است که همین شکرگزاری رجوع به خدا و پناه بردن به او است، و لازمه‌ی آن این است که از خدای تعالی طلب مغفرت و رحمت کند، یعنی آن عملی که اگر انسان انجام دهد گرفتار لغزش و سپس دچار هلاکت می‌گردد بر آدمی بپوشاند، (چون مغفرت به معنای پوشاندن است) و نیز عنایت و رحمتش شامل حال آدمی گردد، و ما در اواخر جلد ششم این کتاب بیان کردیم که کلمه «ذنب» تنها به معنای نافرمانی خدای تعالی نیست بلکه هر وبال و اثر بدی که عمل آدمی داشته باشد هرچند آن عمل نافرمانی امر تشریعی خدای تعالی نباشد نیز ذنب گفته می‌شود، و درنتیجه «مغفرت» نیز تنها به معنای آمرزش و پوشاندن معصیت به معنای معروفش در نزد متشرعه نیست بلکه هر ستر و پوششی الهی مغفرت الهی است هرچند ستر آثار سویی باشد که عمل صالح انسان داشته باشد، و اگر خدای تعالی آن اثر سوء را نپوشاند سعادت و آسودگی خاطر از آدمی سلب می‌شود».[۲]

طباطبایی مدعیات مفصلی دارد، که آن‌ها را بند به بند نقد می‌کنیم:

در بند ۱ طباطبایی می‌گوید در این آیه از لغت «نادی» (ندا کرد) استفاده شده، و نه از لغاتی مثل سأل (درخواست کرد)، قال (گفت) یا «دعا» (دعا کرد). این یعنی در آن شرایط دشوار که نوح (ع) پسرش را از دست داده، صرفاً صدای

---

[۱] (همان، ص ۳۵۸).

[۲] (همان).

خود را به ندا بلند می‌کند. نکته عجیب در این بیان طباطبایی آن است که اتفاقاً این آیه راجع به نوح (ع) از لغت «قال» استفاده می‌کند (فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْني مِنْ أَهْلي).

در بند ۲ طباطبایی برای اینکه سازگاری تفسیرش را حفظ کند، می‌گوید که آیه‌ی ۴۵ در هنگام وقوع طوفان بوده. این در حالی است که آیه‌ی ۴۴ می‌گوید: «و گفته شد: ای زمین آب خود فروبر و ای آسمان بازایست. آب فروشد و کار به پایان آمد و کشتی بر کوه جودی قرار گرفت و ندا آمد که ای لعنت باد بر مردم ستمکاره». طباطبایی توضیح نمی‌دهد که به کدام دلیل و نشانه ما مجاز هستیم که آیه‌ی ۴۴ را نادیده بگیریم و بگوییم که آیه‌ی ۴۵ در زمان طوفان رخ داده است. طباطبایی، باوجود اذعانش بر دلالت ظاهری این آیات، بدون ارائه‌ی قرینه، از آن عدول می‌کند.

در بند ۳ طباطبایی توضیحی از شرایط طوفان می‌دهد و بعد می‌گوید: «در چنین جوی چطور ممکن است نوح (ع) برای پسرش دعا کند؟ و ادب عبودیت چگونه اجازه می‌دهد که او خواست دل خود را که همان نجات فرزند است به‌طور صریح و پوست‌کنده در میان بگذارد»؟ طباطبایی با توسل به ادب عبودیت، و این فرض پنهان که «نوح (ع) در هر حالی ادب عبودیت را رعایت می‌کرده»، معتقد است که در آن شرایط ممکن نبوده نوح (ع) از خداوند تقاضای نجات فرزندش را بکند. اما این دقیقاً موضع بحث ماست؛ یعنی اشکالی که این آیات متوجه نوح (ع) می‌کند آن است که می‌گوید او درخواست نابجایی از خداوند داشته و به تعبیر طباطبایی «ادب عبودیت» را زیر پا گذاشته. حال طباطبایی بدون اینکه توضیح بیشتری بدهد، بر سبیل مصادره به مطلوب برای نشان دادن اینکه او اشتباه نکرده، به این فرض پنهان متوسل می‌شود که «نوح (ع) همواره ادب عبودیت را رعایت می‌کرده».

در بند ۴، طباطبایی مدعی می‌شود که بر نوح (ع) کفر فرزندش ثابت نبوده و اگر ثابت شده بود او را به کشتی نمی‌خواند. اولاً، این کلام طباطبایی زمانی درست است که از پیش فرض گرفته باشیم که از نوح (ع) کار اشتباهی (مثل خواندن کافر به کشتی) سر نمی‌زند؛ اما این ادعا محل بحث ماست و طباطبایی نمی‌تواند آن را پیش‌فرض بگیرد. ثانیاً، طباطبایی، مانند فخر رازی، توجه نمی‌کند که در چند آیه قبل، یعنی آیه‌ی ۴۲ و ۴۳، فرزند نوح (ع) کفرش را آشکار کرده و دیگر جایی برای برداشت اشتباه نوح (ع) وجود ندارد.

طباطبایی در بند ۵ می‌گوید صرف اینکه نوح (ع) از کاری (یعنی تقاضا درباره امری که حقیقت آن را نمی‌داند) نهی شده، نشان نمی‌دهد که آن کار را انجام داده است. این کلام طباطبایی درست می‌بود، اگر نوح (ع) بعد از نهی خداوند نمی‌گفت «اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود». این بیان نشان می‌دهد که نوح (ع) آن کار اشتباه را انجام داده و نهی خداوند از عملی است که وی مرتکب شده است.

طباطبایی در بند ۶ می‌گوید کلام نوح که «اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود» اگرچه ظاهرش توبه است، اما حقیقتش شکر است. طباطبایی توضیح نمی‌دهد بر اساس کدام قرینه این کلام را چنین تفسیر می‌کند. ضمن اینکه تأکید میکنیم عمل انجام نشده ممکن است مورد نهی قرار بگیرد، اما چگونه ممکن است مشمول غفران واقع شود؟ بعلاوه اذعان طباطبایی بر اینکه ظاهر کلام نوح توبه است، قابل‌توجه می‌باشد.

در بند ۷، طباطبایی معانی واژگان را به‌دلخواه خود ارائه می‌کند: شکرگزاری می‌شود رجوع و پناه بردن خدا، غفران هم می‌شود پوشاندن، ذنب هم می‌شود هر کاری که اثر بدی داشته باشد. طباطبایی نه در اینجا، نه در ذیل آیه‌ی ۲ سوره‌ی فتح، راجع به منبعی که با استفاده از آن «ذنب» و «استغفار» را این‌گونه معنا

می‌کند، چیزی نمی‌گوید. معنا کردن شکر به رجوع و پناه بردن به خدا هم کاملاً به من عندی است؛ چون معنای شکر (در مقابل خدا) واضح است، یعنی سپاس‌گزاری از خداوند.

*

با توجه به آنچه درباره‌ی تفاسیر بالا آوردیم، مفسرین موفق نشده‌اند نشان دهند که با در نظر گرفتن آیه‌ی ۴۷ سوره‌ی هود، نوح (ع) دچار گناه یا خطایی نشده است. اتفاقاً برخی از مفسرین وقوع خطا برای او را ثابت هم کرده‌اند. اما ادعای ما بیش از آن است و با توجه به نحوه‌ی بیان این آیه و استفاده از غفران در آن، می‌توان گفت عمل نوح (ع) بیش از خطا، و گناه بوده است.

شعراء: ۸۲

وَ الَّذي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لي خَطيئَتي يَوْمَ الدِّينِ.
و آن‌که امید می‌دارم که در روز قیامت خطایم را ببخشاید.

این آیه خطاب ابراهیم (ع) است به مشرکان که خداوند را برای آنان وصف می‌کند. در اینجا، همچنان که دیده می‌شود، ابراهیم (ع) اعلام امیدواری می‌کند که خداوند در روز قیامت خطیئه‌ی او را مورد غفران قرار دهد. در این آیه دو عبارت مهم وجود دارد: اول «يَغْفِرَ لي»، دوم «خَطيئَتي». راجع به لغات از ریشه‌ی «غفر» بسیار صحبت کردیم و راجع به لغت «خطیئه» نیز صحبت خواهیم کرد. این آیه با توجه به معنای این دو لغت، برحسب ظاهر می‌رساند که ابراهیم (ع) گناهی مرتکب شده است؛ هرچند که برخی مفسرین تلاش کرده‌اند تا غیر از این معنا را نشان دهند.

شیخ طوسی[۱] و طبرسی[۲] معتقدند خطیئه در این آیه ناظر بر انقطاع، یعنی سلب توجه از خداوند است؛ چراکه از پیامبران قبیحی سر نمی‌زند و نیازی به بخشایش قیامت ندارند. طبرسی می‌گوید تفسیر دیگری هم برای این آیه وجود دارد، و آن این است که ابراهیم (ع) از خداوند می‌خواهد تا هرکس در روز قیامت او را شفیع قرار دهد، آمرزیده شود؛ مانند آنجا که خداوند در سوره‌ی فتح به پیامبر (ص) دستور استغفار می‌دهد اما منظورش آمرزش گناهان امت است.

نقد این تفسیر که خطیئه را انقطاع می‌دانند، آن است که شیخ طوسی و طبرسی قرینه‌ای برای تفسیرشان ارائه نمی‌کنند و نقد تفسیری که می‌گوید منظور ابراهیم (ع)

---

[۱] (طوسی، ج ۸، ص ۳۳).

[۲] (طبرسی (الف)، ج ۷، ص ۳۰۳).

شفاعتِ شفاعت‌خواهندگان بوده، آن است که اولاً، قرینه‌ای برای این تفسیر وجود ندارد، ثانیاً، آیه‌ای که به آن استشهاد شده، یعنی آیه‌ی ۲ سوره‌ی فتح، خود محل بحث ما است که پیش‌تر به تفصیل به آن پرداختیم.

فیض کاشانی می‌گوید اولاً، جهت دعای ابراهیم (ع) برای هضم نفس و تعلیم امت بوده است، نه اینکه خطیئه‌ای داشته باشد (زمخشری نیز در این قول با فیض کاشانی هم‌داستان است[۱])؛ اما اگر بخواهیم خطیئه‌ای به ابراهیم (ع) نسبت دهیم، آن خطیئه ترک اولایی است که در سه جا از ابراهیم (ع) واقع شده است[۲]: ۱- در ماجرای شکستن بتان خود را بیمار معرفی می‌کند؛ ۲- بعد از شکستن بت‌ها می‌گوید کار بت بزرگ بود؛ ۳- زن خود را خواهرش معرفی می‌کند (که البته فیض کاشانی معتقد است این سومی وجهی ندار).[۳]

در نقد فیض کاشانی باید گفت اولاً، وی مشخص نمی‌کند بر چه اساسی دعای ابراهیم (ع) را به هضم نفس یا تعلیم امت تفسیر می‌کند؛ حال‌آنکه هم معنای غفران روشن است (که یعنی آمرزش‌خواهی از گناه) و هم «خطیئه»، که به معنای گناه است. ثانیاً، اگر کسی بپذیرد که کلام ابراهیم (ع) در این موارد سه‌گانه دروغ بوده‌اند، آنگاه باید گفت اگر در موضعی دروغ گفتن مذموم نباشد (مثلاً به فرمان خدا باشد) چنین دروغی اساساً قبحی ندارد و ترک اولی هم نیست. اما اگر دروغ

---

[۱] (زمخشری (الف)، ج ۳، ص ۳۱۹).

[۲] فخر رازی نیز معتقد است که خطیئه در اینجا ناظر بر ترک اولی است، اما در غیر از این سه مورد؛ چراکه این سه مورد را دروغ دانسته و از انبیاء رفع می‌کند. (فخر رازی، ج ۲۴، ص ۵۱۳).

[۳] (فیض کاشانی (الف)، ج ۴، ص ۴۰). بلخی (بلخی، ج ۳، ص ۲۶۹) و طبری (طبری (ب)، ج ۱۹، ص ۵۳) نیز خطیئه‌ی ابراهیم (ع) را ناظر بر همین سه دروغ می‌دانند. البته این دو حرفی از اینکه این دروغ‌ها ترک اولی بوده نمی‌زنند.

در موضعی مذموم باشد، دیگر ترکی اولی نبوده و گناهی آشکار است. لذا مواردی که فیض کاشانی به‌عنوان ترک اولی نام می‌برد، قاعدتاً باید از جانب او گناه تلقی شوند، نه ترک اولی.

*

با توجه به کاربرد لغات «يَغْفِرَ» و «خَطِيئَتِي» در آیه‌ی فوق، و با در نظر داشت نقد تفاسیر بالا، می‌توان ابراهیم را مرتکب گناه دانست.

قصص: ۱۵ و ۱۶

وَ دَخَلَ الْمَدينَةَ عَلى حينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِها فَوَجَدَ فيها رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هذا مِنْ شيعَتِهِ وَ هذا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغاثَهُ الَّذي مِنْ شيعَتِهِ عَلَى الَّذي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ قالَ هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبينٌ (۱۵) قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسي فَاغْفِرْ لي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحيمُ. (۱۶)

بی‌خبر از مردم شهر به شهر داخل شد. دو تن را دید که با هم نزاع می‌کنند. این یك از پیروانش بود و آن یك از دشمنانش. آن‌که از پیروانش بود بر ضد آن دیگر که از دشمنانش بود از او یاری خواست. موسی مشتی بر او نواخت و او را کشت. گفت: این کار شیطان بود. او به آشکارا دشمنی گمراه‌کننده است. (۱۵) گفت: ای پروردگار من، من به خود ستم کردم، مرا بیامرز. و خدایش بیامرزید. زیرا آمرزنده و مهربان است. (۱۶)

این دو آیه راجع به موسی (ع) است. زمانی که وارد شهر شده و دو نفر را می‌بیند که با یکدیگر نزاع می‌کنند، آنگاه به طرفداری از یکی وارد درگیری شده و با ضربه‌ی مشتی دیگری را می‌کشد. در این آیات دو نکته مورد تأکید ماست. اول اینکه موسی (ع) امر پیش‌آمده را «عمل شیطان» می‌خواند؛ دوم آنکه خطاب به خداوند خود را ظالم خوانده، طلب آمرزش می‌کند.

شیخ طوسی ذیل آیه‌ی ۱۵ مطالبی را بیان می‌کند. وی در تفسیر «هذا من عمل الشیطان» می‌گوید که منظور از «شیطان» فرد مقتول است؛ یعنی عمل او عمل شیطان بوده. قرینه‌ی شیخ طوسی برای این گفته آن است که در قرآن از شیطان

با صفت «عدو» یاد شده، و از مقتول هم در این آیه با همین صفت یاد می‌شود[۱]. این تفسیر شیخ طوسی، تفسیر بی‌رمقی است؛ چراکه ضرورتی ندارد چون شیطان در قرآن عدو خوانده شده، در اینجا هم منظور از شیطان همان عدو، یعنی مرد قبطی باشد. اما به‌هرحال ما تفسیر برتری هم برای مقابله با تفسیر شیخ طوسی نداریم؛ چراکه از معنای ظاهر آیه مطلب خاصی استخراج نمی‌شود. به همین ترتیب تفاسیر دیگران[۲] از «عمل شیطان» را هم نادیده گرفته و از این آیه می‌گذریم.

اما بخشی که بیشتر باید موردتوجه قرار گیرد، آیه‌ی ۱۶ است که در آن موسی (ع) به ظلم خود اعتراف کرده، طلب آمرزش می‌کند. شیخ طوسی چند تفسیر برای این آیه ارائه می‌دهد: ۱- قتل قبیح نبوده بلکه باید دیرتر انجام می‌شد. این ظلم در اثر تعجیل در قتل است. لذا کار او ترک اولی است؛ ۲- در سنجش و موازنه، قتل باعث نقص در صواب موسی (ع) شد (شیخ طوسی توضیح بیشتری نمی‌دهد).

تفسیر اولی که شیخ طوسی معرفی می‌کند، با ارائه‌ی شاهد و قرینه همراه نیست. لذا دلیلی برای عدول از معنای ظاهری «غفران» وجود ندارد. درباره وجه دوم، شیخ

---

[۱] (طوسی، ج ۸، ص ۱۳۶).

[۲] سید مرتضی برای «عمل شیطان» دو تفسیر ارائه می‌کند: «نخست: منظور حضرت موسی (ع) آن بوده است که آراستن و زیبا جلوه دادن کار کشتن قبطی توسط من و ترک تأخیر در اقدام به کشتن (ترک استحباب) و کمک من به سزاواری او برای جلب ثواب، کار شیطان بوده است. دوم: کار مقتول، که مخالفت با فرمان خداوند متعال و یافتن استحقاق کشته شدن بوده است، از کارهای شیطان و عمل آن ملعون است». (علم الهدی. ص ۱۲۳). طبرسی دو تفسیر برای «عمل شیطان» ذکر می‌کند: ۱- و گفت: این کار از شیطان بود که مرا بخشم آورد؛ ۲- کاری که به سبب آن قتل واقع شد از عمل شیطان بود. (طبرسی (الف)، ج ۷، ص ۳۸۲). طبری با استناد به حدیثی که سندش به أبی بکر بن عبدالله می‌رسد، منظور از «عمل شیطان» را تحریک موسی (ع) توسط شیطان، برای مداخله و درگیری در نزاع می‌داند. (طبری (ب)، ج ۲۰، ص ۳۰).

طوسی توضیح دقیقی راجع به نقص صواب نمی‌دهد. اما آنچه به نظر می‌رسد این است که نقص صواب یعنی از بین رفتن و تکفیر برخی حسنات، که این اتفاق نه با خطا، بلکه با انجام گناه رخ می‌دهد. درنتیجه طبق برداشت ما از تفسیر دوم شیخ طوسی موسی (ع) باید مرتکب گناه شده باشد.[۱]

فخر رازی برای «ظلمت نفسی» سه وجه ذکر می‌کند: ۱- انقطاع از خدا (یعنی سلب توجه از خدا)، ۲- ترک اولی، ۳- چون آن ملعون را کشتم، فرعون مرا خواهد کشت.[۲]

فخر رازی در اینجا هیچ دلیل و شاهدی برای اینکه تفسیرش پذیرفته شود ارائه نمی‌دهد. ضمن اینکه تفسیر اول او، یعنی انقطاع از خدا، معلوم نیست که در چنین داستانی چه جایگاه و وجهی می‌تواند داشته باشد. تفسیر دوم هم ازاین‌جهت پذیرفته نیست، که ترک اولی نسبتی با غفران ندارد. تفسیر سوم هم نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا اگر منظورش از ظلم، خود را در معرض آسیب فرعون قرار دادن باشد، معلوم نیست که چرا از خداوند طلب غفران می‌کند.

فخر رازی در ادامه می‌گوید که اما اگر دلالت این آیه را بر صدور معصیت بدانیم، باید گفت این اتفاق پیش از نبوت موسی (ع) رخ داده است[۳].

ابوالفتوح رازی در توضیح معنای «ظلمت نفسی» به دو وجه اشاره می‌کند: ۱- انقطاع از خدا، ۲- نقصان حظ خود از ثواب، به خاطر تعجیل در قتل قبطی.

---

[۱] (طوسی، ج ۸، ص ۱۳۷).
[۲] (فخر رازی، ج ۲۴، ص ۵۸۵).
[۳] (فخر رازی، ج ۲۴، ص ۵۸۶).

فیض کاشانی نیز «ظلمت نفسی» را این‌طور معنا می‌کند که «خود را با ورود به این شهر در بد موقعیتی قرار دادم».[۱]

راجع به وجه اول ابوالفتوح در توضیح قول فخر رازی سخن گفتیم. اما وجه دوم وی و تفسیر فیض کاشانی هم مانند قول به انقطاع، بدون شاهد و دلیل ارائه‌شده و پذیرفتنی نیستند. ضمن اینکه هر سه‌ی این اقوال هرچند گناه را از موسی (ع) دور می‌کنند، اما خطایی را به او نسبت می‌دهند؛ چراکه انقطاع، نقصان ثواب، یا قرار دادن خود در موقعیت نادرست، همه از مصادیق خطا هستند.

طباطبایی در *المیزان* می‌گوید که موسی (ع) در آیه‌ی ۱٦ اعتراف می‌کند که به نفس خود ستم کرده، چون خود را در خطر انداخته است. و منظورش از «فَاغْفِرْ لِي» این نیست که خداوند از سر گناهش بگذرد، بلکه منظورش آن است که خداوند اثر عمل او (که در معرض خطر فرعون قرار گرفتن است) را خنثی کرده و او را از عواقب وخیم کار خلاص بخشد.[۲]

چند نقد بر تفسیر طباطبایی وارد است. طباطبایی، همان‌طور که قبلاً ذیل آیه‌ی ۲ سوره فتح انجام داده بود، «غفران» را به معنای از بین بردن اثرات سوء می‌گیرد. اما در اینجا هم مثل آنجا، اشاره‌ای به منبع خود برای استخراج این معنا نمی‌کند؛ حال‌آنکه ما پیش‌تر نشان دادیم که معنای غفران با ذنب نسبت دارد. علاوه بر این، چه ضرورتی دارد که اگر منظور موسی (ع) از «فَاغْفِرْ لِي» نجات یافتن از فرعونیان بوده، قرآن این معنا را با چنین عبارت مشکوکی بیان کند؟ خداوند به‌راحتی می‌توانست در این داستان از لغتی مثل «نجنی» (یعنی مرا نجات بخش) استفاده کند،

---

[۱] (فیض کاشانی (الف)، ج ۴، ص ۸۴).

[۲] (طباطبایی (الف)، ج ۱۶، ص ۱۹).

تا هم رساتر باشد، هم شبه‌ای ایجاد نشود؛ چنانکه در آیه‌ی ۲۱ همین سوره‌ی قصص[۱]، و در آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی تحریم[۲] و آیات ۱۱۸[۳] و ۱۶۹[۴] سوره‌ی شعراء، برای طلب استخلاص از تعبیر «نجنی» استفاده شده است.

*

از آنچه تا اینجا آمد، می‌توان این مطلب را برداشت کرد که موسی (ع) کار ناروایی انجام داده و به خاطر انجام این کار خود را ظالم خوانده، از خداوند طلب آمرزش می کند. حال این کار می‌تواند گناه یا خطا باشد. خطا بودن فعل او حداقل چیزی است که می‌توان گفت؛ اما با توجه به اینکه موسی (ع) خود را ظالم خوانده و از خداوند طلب غفران می کند (با توجه به معنایی که برای غفران شناسایی کردیم و گفتیم که با ذنب نسبت دارد)، می‌توان گفت که عمل موسی (ع) گناه بوده است. لذا - با توجه به این آیه - باید بیان داشت که عصمت پیامبران پیش از نبوت، امری ضروری نیست.

---

۱ فَخَرَجَ مِنْها خائِفاً يَتَرَقَّبُ قالَ رَبِّ **نَجِّني** مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمينَ.

۲ وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قالَتْ رَبِّ ابْنِ لي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَ **نَجِّني** مِنْ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِهِ وَ نَجِّني مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمين.

۳ فَافْتَحْ بَيْني وَ بَيْنَهُمْ فَتْحاً وَ **نَجِّني** وَ مَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنين.

۴ رَبِّ **نَجِّني** وَ أَهْلي مِمَّا يَعْمَلُون.

ص: ۲۴

قالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعاجِهِ وَ إِنَّ كَثيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغي بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ قَليلٌ ما هُمْ وَ ظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ راكِعاً وَ أَنابَ.

داود گفت: او که میش تو را از تو می‌خواهد تا به میش‌های خویش بیفزاید بر تو ستم می‌کند. و بسیاری از شریکان جز کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند – و اینان نیز اندك هستند – بر یکدیگر ستم می‌کنند. و داود دانست که او را آزموده‌ایم. پس از پروردگارش آمرزش خواست و به رکوع درافتاد و توبه کرد.

این آیه راجع به داستانی است که در آن خداوند داود (ع) را مورد آزمایش قرار می‌دهد، و بنابر ظاهر آیه، داود (ع) از این آزمون سربلند خارج نشده و به همین خاطر از خداوند طلب آمرزش می‌کند. آیات پیشین چنین میگویند:

(ص: ۲۱ و ۲۲): وَ هَلْ أَتاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرابَ (۲۱) إِذْ دَخَلُوا عَلى داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ وَ لا تُشْطِطْ وَ اهْدِنا إِلى سَواءِ الصِّراطِ (۲۲)

آیا خبر آن مدعیان را شنیده‌ای آنگاه که از دیوار قصر بالا رفتند؟ (۲۱) بر داود داخل شدند. داود از آن‌ها ترسید. گفتند: مترس، ما دو مدعی هستیم که یکی بر دیگری ستم کرده است. میان ما به حق داوری کن و پای از عدالت بیرون منه و ما را به راه راست هدایت کن. (۲۲)

در شأن نزول این آیه، و علت استغفار داود (ع) حرف‌های مختلفی زده‌شده است، که در اینجا از آوردن آن پرهیز کرده، صرفاً به کلام مفسرین بسنده می‌کنیم.

آنچه مشخص است این است که داود (ع) در آیه‌ی ۲۴ استغفار می‌کند، و خداوند در آیه‌ی ۲۵ اعلام می‌کند که استغفار او را پذیرفته:

(ص: ۲۵): فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَ حُسْنَ مَآبٍ.

ما این خطایش را بخشیدیم. او را به درگاه ما تقرب است و بازگشتی نیکو.

بلخی آیه‌ی ۲۴ را ناظر بر ذنب داود (ع) فهم می‌کند[1]. همچنین طبری در توضیح این آیه، احادیثی می‌آورد که در آن‌ها از لغات «ذنب» و «خطیئه» استفاده شده است.[2]

طبرسی ذیل این آیه و نظر قائلین عصمت راجع به آن می‌نویسد:

«برخی گفته‌اند: استغفار داود (ع) بر اساس پیوستن به خداوند و خضوع برای او و اظهار ذلت و خواری با عبادت و سجود در مقابل خداوند بوده است،... این سخن کسی است از امامیه و غیر ایشان که پیامبران را از همه گناه منزه می‌دانند».[3]

نقد کلام طبرسی آن است که اولاً، پیوستن به خدا مستلزم این است که فرد پیش‌تر از خداوند بریده باشد (دچار انقطاع شده باشد) که این خود گناه یا خطا است. ثانیاً، برای اعلام خضوع در برابر خداوند الفاظ مناسب‌تری از استغفار (که معنای آن طلب آمرزش برای گناه است) وجود دارد. ضمن اینکه مجدداً کلام طبرسی نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های کلامی، و نه معنای ظاهری آیه، است که تفسیر تنزیهی از این قسم آیات را شکل می‌دهند.

فخر رازی برای این آیه چند وجه ذکر می‌کند:

---

[1] (بلخی، ج ۳، ص ۶۴۱).

[2] (طبری (ب)، ج ۲۳، ص ۹۲، ۹۴ و ۹۶).

[3] (طبرسی (ب)، ج ۲۱، ص ۸۹).

۱- چون آن دو به او وارد شدند، داود (ع) اندیشید که آن‌ها قصد قتلش را دارند و از ایشان ترسید. اما باوجوداینکه صاحب قدرت بود آن‌ها را بخشید، و به این دلیل دچار عجب شد. آنگاه از خداوند طلب بخشش کرد.
۲- شاید او به آزار قوم[1] همت گماشت، سپس با خود گفت دلیل قاطعی برای اینکه آن‌ها قصد شر داشته باشند وجود ندارد. پس آن‌ها را بخشید، و از آن استغفار کرد.[2]
۳- داود (ع) به‌منظور شفاعت و با درخواست قوم از او از خدا طلب بخشش می‌کند.[3]

فخر رازی در دفاع از این تفاسیر احتمالی، چنین می‌گوید که چون لفظ قرآن قطعاً بر گناهکاری داود (ع) دلالت نمی‌کند، می‌توان راه را برای این تفاسیر احتمالی گشوده دید. آنگاه، با توجه به آیه‌ی ۲۵ که می‌گوید «وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفی وَ حُسْنَ مَآب»[4]، می‌نویسد این وجوه احتمالی محتمل‌تر از وجهی هستند که می‌گوید داود (ع) مرتکب گناه شده است؛ چراکه چنین خاتمه‌ای سزاوار کسی است که عمر خود را در خدمت و طاعت خداوند گذرانده، نه کسی که جرمی از او سرزده است.[5]

---

[1] ظاهراً منظور از «قوم» آن‌هایی هستند که در قرآن با عنوان «خصم» از ایشان یاد شده، و به‌واسطه‌ی «تَسَوَّرُوا» بیش از دو نفر هستند.
[2] ظاهراً دلیل استغفار داود (ع) در اینجا، تصمیمی است که بر آزار دادن قوم گرفته بود.
[3] (فخر رازی، ج ۲۶، ص ۳۸۵).
[4] «او را به درگاه ما تقرب است و بازگشتی نیکو».
[5] (همان).

نقد وارده بر کلام فخر رازی آن است که گویا وی چنین میپندارد که کسی مانند داود (ع) اگر بنده‌ی مقربی باشد، با یک گناه از قرابت می‌افتد، درحالی‌که چنین نیست. مقرب بودن و ارتکاب گناه قابل‌جمع هستند؛ کما اینکه در دید قائلین به عصمت بسیاری از بندگان خدا، در زمره مقربین بوده، اما معصوم نیستند؛ یعنی به‌نوعی مرتکب گناه شده‌اند. خود فخر رازی هم در تفسیر آیه‌ی ۱۲۱ طه، می‌گوید که یک عصیان آدم (ع) را عاصی نکرد[۱]. پس در اینجا هم دلیلی ندارد فکر کنیم که میان ارتکاب داود (ع) به‌گناه و مقرب بودن او تناقضی در کار است.

ازجمله تفاسیر قابل‌ذکر دیگر برای این آیه، تفسیر *الصافی* است. فیض کاشانی در ضمن تفسیرش برای این آیه، حدیثی از علی بن موسی (امام هشتم شیعیان) نقل می‌کند، که در آن وی داستان داود (ع) و همسر اوریا را رد کرده (به این داستان در ادامه اشاره می‌شود)، آنگاه در پاسخ کسی که می‌پرسد «پس ***خطیئه***[۲] [داود (ع)] چه بود؟» می‌گوید نحوه‌ی قضاوت داود (ع) و یک‌طرفه قضاوت کردنش.

آنچه در این تفسیر مهم است، آن است که برای عمل داود (ع) از لفظ «خطیئه» استفاده شده. خطیئه در لغت به معنای خطای عمدی است. با این حساب می‌توان آن را گناه دانست، چراکه از سر عمد رخ می‌دهد[۳]. حال اگر کلام

---

[۱] (فخر رازی، ج ۲۲، ص ۱۰۹).

[۲] تأکید از ماست.

[۳] دلیل دیگر، برای اینکه خطیئه نوعی گناه است، از همین حدیث قابل‌استخراج است. در این حدیث پس از آنکه علی بن موسی نسبت دادن کوتاهی در نماز، فحشا و قتل را از داود (ع) دور می‌کند، شخص سؤال‌کننده می‌پرسد «پس خطیئه‌ی او چه بود»؟ از این برمی‌آید که «خطیئه» ناظر به اموری از جنس کوتاهی در نماز، فحشا و قتل می‌باشد، که هر سه از گناهان هستند، نه از جنس خطاهای سهوی.

علی بن موسی که در تفسیری شیعی نقل شده است را دقیق بدانیم، کلام او ناظر بر گناهکاری داود (ع) است؛ هرچند که وی گناه بزرگ داود (ع) در ارتباط با همسر اوریا را رد می کند.

طباطبایی در *المیزان*، ذیل تفسیر این آیات، دو ادعا مطرح می کند تا احتمال وقوع گناه را از داود (ع) دور کند. ادعاهای وی چنین است:

۱- با توجه به اینکه دو نفری که بر داود (ع) وارد شده از بالای دیوار بر او درآمده‌اند، و این نحوه‌ی ورود طبیعی نیست، لذا حادثه حادثه‌ای طبیعی نبوده و نوعی تمثل[۱] برای داود (ع) رخ داده است؛ چون اگر این رخداد طبیعی می‌بود باید آن اشخاص که یا انسان بوده‌اند و یا ملك، از راه طبیعی بر داوود وارد می‌شدند، نه از راه دیوار.[۲]

۲- کلام داود (ع) را باید شرطیه (=فرضی) در نظر گرفت. به این شکل که مراد داود (ع) این بوده که به فرد شاکی (=صاحب یک میش) بگوید «*اگر* کلام تو درست باشد، آنگاه حکم چنان است». دلیلی که طباطبایی برای شرطیه بودن این عبارت می‌آورد این است: «عقل و نقل حکم می کنند بر اینکه انبیاء (ع) به عصمت خدایی معصوم از گناه و خطا هستند. چه گناه بزرگ و چه کوچك».[۳]

نقد این دو تفسیر طباطبایی چنین است:

۱-الف: طباطبایی قرینه‌ی خوبی برای اینکه داستان در ظرفی بیرون از عالم واقع رخ داده ارائه نمی کند. اینکه گفته شود از دیوار وارد شدن دو فرد نشانه‌ی غیرطبیعی

---

[۱] تمثل یک اصطلاح تخصصی است که در اینجا دقیقاً مشخص نیست طباطبایی آن را در چه معنایی به کار برده است.

[۲] (طباطبایی (ب)، ج ۱۷، ص ۲۹۴).

[۳] (همان، ص ۲۹۶).

بودن ماجرا است، محل بحث است؛ چراکه ما نمی‌دانیم در آن زمان وارد شدن از راه دیوار حتماً غیرطبیعی بوده یا نه. کمااینکه در قرآن آیه‌ای هست که راجع به نحوه‌ی ورود به خانه‌ها صحبت می‌کند که امروز برای ما غیرطبیعی است، اما از سیاق متن استفاده می‌شود که در زمان خودش رایج و طبیعی بوده است:

(بقره: ۱۸۹): لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقى وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

نیکی آن نیست که از پشت به خانه‌ها وارد شوید، بلکه نیکی تقوا پیشه کردن و از در به خانه وارد شدن است، و از خدا بترسید تا رستگار شوید.

لذا دلیل طباطبایی برای اینکه داستان از جنس تمثل است، قوی نیست.

۱-ب: نه‌تنها طباطبایی دلیل محکمی بر اینکه این داستان نوعی تمثل بوده ارائه نمی‌کند، بلکه قرینه‌ای در قرآن هست که نشان می‌دهد داستان در ظرف واقع رخ داده است. آن قرینه این است که داود (ع) از عملش استغفار می‌کند، و خدا استغفار او را می‌پذیرد:

(ص: ۲۵): فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ...

ما این خطایش را بخشیدیم...

حتی اگر حرف طباطبایی را بپذیریم که فعل ناصواب و استغفار داود (ع) هر دو در عالم تمثل رخ داده‌اند، این نقد بر کلام وی وارد است: با توجه به اینکه طباطبایی می‌گوید عالم تمثل مانند عالم خواب، عالم تکلیف نیست[۱] و درنتیجه خطایی از داود (ع) در حاق امر سر نزده، معنایی ندارد که خداوند به چنین استغفاری پاسخ داده و فرد را بیامرزد.

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۱۷، ص ۲۹۵).

۲- اینکه طباطبایی برای رد اتهام از داود (ع) به دلایل عقلی و نقلی ارجاع می‌دهد، بحث را از موضع فعلی خارج کرده و به حوزه‌ی بحث عقلی و نقلی عصمت می‌برد؛ مواضعی که پیش‌تر آن را به بحث گذاشتیم و دلایلی برای رد هرکدام ارائه کردیم. اگر دلایل ما برای رد دلایلی عقلی و نقلی قائلین به عصمت کافی دانسته شود، آنگاه حرف طباطبایی در اینجا مردود است.

ماجرای اوریا

قمی در تفسیر این آیه، حدیثی را با سند «أَبِي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنِ الصَّادِقِ (ع)» می‌آورد که داستان داود (ع) و همسر اوریا را تعریف می‌کند. این شاید چالش‌برانگیزترین داستانی باشد که به یک پیامبر نسبت داده‌شده؛ داستانی که طبق آن داود (ع) دچار گناهی عظیم می‌شود. بسیاری از مفسرین تلاش کرده‌اند این داستان را نامعتبر بدانند. ما در اینجا آن را می‌آوریم، صرفاً به این خاطر که یکی از بزرگان امامیه ضمن روایتی از امام ششم شیعیان آن را نقل کرده است:

باری داود (ع) در محراب مشغول نماز بود که ناگهان پرنده‌ی عجیبی داخل شده، نظر او را جلب می‌کند. داود (ع) از نماز غافل می‌شود و دنبال پرنده می‌رود تا آن را بگیرد. پرنده پرواز کرده، بر لبه‌ی دیواری که میان محل داود (ع) و خانه‌ی *اوریا بن حنان* بود، می‌نشیند. داود (ع) از دیوار بالا می‌رود تا پرنده را بگیرد. زن اوریا مشغول شستشو بوده، و وقتی سایه‌ی داود (ع) را می‌بیند، موهایش را حائل خود قرار می‌دهد. داود (ع) با دیدن زن اوریا مفتون او می‌شود. آنگاه به محراب بازگشته و نامه‌ای می‌نویسد تا در جنگی که سپاه او می‌خواست انجام دهد، اوریا را در صف مقدم قرار دهند و اوریا کشته می‌شود. پس‌ازآن، دو فرشته بر داود (ع) وارد می‌شوند و طرح دعوا می‌کنند که ما دو برادریم و یکی ۹۹ نه میش و دیگری ۱ میش دارد، و صاحب ۹۹ میش می‌خواهد آن یکی را هم بگیرد. گفته می‌شود

که داود (ع) در این هنگام ۹۹ زن داشت. پس داود (ع) به‌گناه[1] خود پی برده، چهل روز در سجده به زاری می‌گذراند. خداوند به او می‌گوید بر مزار اوریا برود و از او طلب آمرزش کند. در راه، داود (ع) به پیامبری به نام حزقیل برمی‌خورد و حزقیل او را «نبی خاطی» و «مذنب» می‌خواند.[2]

*

با توجه به تفاسیر بالا و نقد آنها، بدون در نظر داشت داستان اوریا (که دلیل قاطعی برای پذیرش آن وجود ندارد)، میتوان چنین نتیجه گرفت که داود (ع) دچار گناهی شده است که خداوند آن را مورد غفران قرار میدهد.

---

[1] خطیئه.

[2] (قمی، ج ۲، ص ۲۳۰).

آیات درجه سه

آیات درجه سه آیاتی هستند که محتوای خود آیه به‌تنهایی دال بر گناهکاری یا خطاکاری فردی از پیامبران نیست؛ اما مراجعه به خارج از متن قرآن (مثل شأن نزول‌ها) می‌رساند که گناه یا خطایی از جانب فردی از آن‌ها رخ داده است.

تعدادی از آیات این بخش راجع به پیامبر اسلام (ص) و تعدادی دیگر پیرامون سایر انبیاء هستند. سبب نزولها یا روایاتی که پیرامون آیات ناظر بر شخص پیامبر اسلام (ص) بیان شده به مثابه‌ی یک واقعیت تاریخی در روشنگری دلالت آیات ایفای نقش می‌کنند؛ اما شأن نزولها راجع به آیات ناظر بر سایر پیامبران، که خبرشان با واسطه‌ی صحابه و تابعین از پیامبر به ما رسیده است، تنها با این پیش‌فرض قابل پذیرش‌اند که کلام پیامبر اسلام (ص) (به واسطه‌ی اتصال به وحی یا نقصان ناپذیری علم وی) مورد وثوق کامل است. لذا میتوان کلام پیامبر اسلام (ص) را ملاک تأویل آیات قرار داد. با توجه به این پیش‌فرض بحث ما راجع به سایر پیامبران در این بخش صبغه‌ی جدلی دارد.

اسراء: ۲۹

وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَةً إِلى‌ عُنُقِکَ وَ لا تَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً.

نه دست خویش از روی خست به‌گردن ببند و نه به سخاوت یک‌باره بگشای که در هر دو حال ملامت‌زده و حسرت‌خورده بنشینی.

واحدی در *اسباب النزول* دو سبب برای نزول این آیه ذکر می‌کند. سبب اول می‌گوید: غلامی نزد رسول خدا (ص) آمد و گفت مادرم از شما چیزی می‌خواهد. پیامبر (ص) به او فرمود در حال حاضر چیزی ندارم. گفت مادرم گفته است پیراهنت را بر من بپوشان. پیامبر (ص) مبادرت به این کار کرد، و خود برهنه در خانه ماند، و این آیه نازل شد. سبب دوم که سندش به جابر بن عبدالله می‌رسد، می‌گوید: باری پیامبر (ص) میان اصحابش نشسته بود. کودکی نزد او آمد و گفت مادرم زمانی بر تو زرهی پوشانیده بود. در آن زمان با پیامبر (ص) چیزی جز پیراهنش نبود. پیامبر (ص) گفت وقتی دیگر بیا که شاید متاعی برای اعطاء داشته باشم. کودک نزد مادرش بازگشت و مادرش گفت به رسول خدا (ص) بگو این پیراهن را مادرم بر تو پوشانده. وقتی پیامبر (ص) به خانه رسید بار دیگر کودک بر او وارد شد. پیامبر (ص) پیراهنش را درآورده، به او داد و خود عریان در خانه نشست. پس بلال اذان گفت ولی پیامبر (ص) بیرون نیامد. صحابه نگران شدند، و یکی از آن‌ها نزد پیامبر رفت و او را عریان یافت. آنگاه این آیه نازل شد.[۱]

این دو سبب نزول، با اندکی تفاوت ماجرای واحدی را روایت می‌کنند؛ اینکه پیامبر (ص) در مقابل درخواست سائلی، پیراهنش را می‌دهد و خود عریان در خانه می‌ماند و خداوند این آیه‌ی را نازل می‌کند. این ماجرا، سبب نزول مشهور این آیه است و افراد دیگری غیر از واحدی نیز آن را نقل کرده‌اند. ازجمله، قمی[۲]، عیاشی[۳]،

---

[۱] (واحدی، ص ۲۹۴).
[۲] (قمی، ج ۲، ص ۱۸).
[۳] (عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹).

زمخشری[۱] و فیض کاشانی[۲]. البته فیض کاشانی علاوه بر این، سبب نزول دیگری را هم ذکر می‌کند. این سبب دوم، به نقل از امام ششم شیعیان می‌گوید زمان‌هایی بود که در کنار پیامبر (ص) کیسه‌هایی از طلا بود، و او همه آن را انفاق می‌کرد، تا زمانی که وقتی شخص دیگری به او مراجعه می‌کرد، چیزی برای انفاق کردن نداشت. پس با این آیه خداوند کیفیت انفاق را به او گوشزد کرد[۳]. این سبب را سیوطی نیز نقل کرده است.[۴]

با توجه به کثرت قائلین به سبب نزولی که واحدی مطرح می‌کند، می‌توان پذیرفت که سبب نزول این آیه همان داستان انفاق لباس است. اگر چنین چیزی را بپذیریم (یا حتی اگر در این پذیرش بر خطا باشیم، و سبب نزول اصلی آن باشد که فیض کاشانی نقل می‌کند یا هر سبب مشابه دیگر)، آنگاه دیده می‌شود پیامبر (ص) کاری را انجام داده که موردپسند خداوند نبوده، و خداوند برای ارشاد پیامبر (ص) این آیه را نازل کرده است. مطمئناً در این ماجرا نمی‌توان گفت که پیامبر (ص) مرتکب گناه شده، چراکه فرمانی از فرامین خدا را نقض نکرده است. اما به نظر می‌رسد که مرتکب خطا شده باشد؛ چون دست به کاری زده که رضای خداوند در آن نبوده، و خداوند برای ممانعت از تکرار آن، آیه‌ی فوق را نازل می‌کند.

نکته‌ی جالب‌توجه آن است که مفسران برخلاف بیشتر مواضع موردپژوهش در این تحقیق، درصدد توجیه این آیه و تفسیر بیان توبیخ‌آمیز خداوند برنیامده‌اند. لذا با

---

[۱] (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۶۶۲).

[۲] (فیض کاشانی (الف)، ج ۳، ص ۱۸۹).

[۳] (همان).

[۴] (سیوطی، ص ۱۶۰).

چالشی کمتر از سایر آیات، می‌توان این آیه را نشانی بر خطاکاری پیامبر (ص)، دانست.

کهف: ۲۳ و ۲۴

وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً (۲۳) إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذا نَسيتَ وَ قُلْ عَسى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هذا رَشَداً (۲۴)
هرگز مگوی: فردا چنین می‌کنم، (۲۳) مگر خداوند بخواهد. و چون فراموش کنی، پروردگارت را به یاد آر و بگو: شاید پروردگار من مرا از نزدیک‌ترین راه هدایت کند. (۲۴)

سبب نزول این آیه آن است که باری مشرکان مکه با کمک یهودیان چند سؤال از پیامبر (ص)، راجع به اصحاب کهف، ذوالقرنین و روح، پرسیدند. پیامبر (ص) به ایشان گفت که فردا بیایید تا به شما پاسخ دهم و انشاالله نگفت؛ آنگاه به انتظار وحی نشست، اما وحی برای چهل روز[1] قطع شد و پیامبر (ص) در مقابل مشرکان به‌سختی افتاد. در این موقع آیات فوق نازل شد که به پیامبر (ص) دستور انشاالله گفتن می‌دهد.[2]

---

[1] طبری قطع وحی را پانزده روز می‌داند. (طبری (ب)، ج ۱۵، ص ۱۵۱).

[2] تقریباً میان مفسران بر سر این سبب نزول اجماع وجود دارد. ازجمله مفسرینی که این سبب را آورده‌اند می‌توان به این افراد اشاره کرد: (بلخی، ج ۲، ص ۵۸۱)، (قمی، ج ۲، ص ۳۴)، (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۷۱۵)، (طبری (ب)، ج ۱۵، ص ۱۵۱)، (فخر رازی، ج ۲۱، ص ۴۵۰). عیاشی این سبب را به نقل از حدیثی از علی ابن ابی‌طالب نقل می‌کند: (عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴). فیض کاشانی این سبب را به نقل از جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) نقل می کند: (فیض کاشانی (الف)، ج ۳، ص ۲۳۸).

آنچه در وهله‌ی اول از این آیه و سبب نزول آن فهمیده می‌شود، این است که پیامبر (ص) فعل اشتباهی انجام داده و خداوند علاوه بر اینکه به او تذکر می‌دهد تا آن را تکرار نکند، او را مجازات کرده و با قطع وحی وی را به‌سختی می‌افکند.

ابوالفتوح رازی نزول این آیات را به‌واسطه‌ی ترک مندوب از جانب پیامبر (ص) دانسته است[1]. اما قول به ترک مندوب بودن فعل پیامبر (ص) نمی‌تواند درست باشد؛ چراکه خداوند برای ترک مندوب (آن‌هم با فرض جواز ترک مندوب برای پیامبر (ص)) رسولش را در برابر مشرکان رسوا نمی‌سازد تا جایی که به تعبیر زمخشری[2] کار به تکذیب پیامبر (ص) برسد.

این داستان که مفسران بر سر سبب نزولش اجماع داشته، و عمدتاً هم تلاشی نکرده‌اند تا به نحوی اتهام از پیامبر (ص) برداشته شود، نشان‌دهنده‌ی خطایی است که از پیامبر (ص) سرزده، و خداوند هم به او تذکر می‌دهد تا دیگر خطایش را تکرار نکند، و هم او را به‌واسطه‌ی آن خطا تنبیه می‌کند.

---

[1] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۲، ص ۳۳۷).

[2] (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۷۱۵).

عبس: ۱

عَبَسَ وَ تَوَلَّى.
روی را ترش کرد و سر برگردانید.

سبب نزول مشهور این آیه آن است که پیامبر اسلام (ص) با چند تن از بزرگان مشرکین به امید اسلام آوردن آن‌ها مشغول گفتگو بود که در این هنگام نابینایی نزد او آمده و بی‌آنکه متوجه شرایط باشد از وی مکرراً سؤال می‌کند. پیامبر (ص) چهره درهم کشیده و روی از او برمی‌گرداند. آنگاه این آیات نازل می‌شود[1]. چند آیه‌ی ابتدایی این سوره چنین است:
(عبس: ۶-۱): عَبَسَ وَ تَوَلَّى (۱) أَنْ جاءَهُ الْأَعْمى (۲) وَ ما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (۳) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرى (۴) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنى (۵) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (۶)
روی را ترش کرد و سر برگردانید. (۱) چون آن نابینا به نزدش آمد. (۲) و تو چه دانی، شاید که او پاکیزه شود، (۳) یا پند گیرد و پند تو سودمندش افتد. (۴) اما آن‌که او توانگر است، (۵) تو روی خود بدو می‌کنی. (۶)

ناپسندی چنین رفتاری، حتی اگر از جانب خداوند نکوهش نشده بود، آشکار است. اما خداوند در اینجا کسی که از نابینا روی برگردانده را مورد عتاب قرار می‌دهد تا مشخص شود که کار قبیحی انجام گرفته است. افراد زیادی در باب این آیه گفته‌اند که منظور آن پیامبر (ص) است. ازجمله ابن عباس، قتادة، ضحاك، ابن زید چنین دیدگاهی را بیان کرده‌اند[2]. همچنین از میان مفسران، بلخی (صاحب تفسیر

---

[1] (واحدی، ص ۴۷۱).
[2] (طبری (ب)، ج ۳۰، ص ۳۲).

مقاتل بن سلیمان)[۱]، فراء[۲] (صاحب *معانی القرآن*)، زمخشری[۳] و طبری[٤] معتقدند که روی سخن این آیه با پیامبر (ص) است. حتی فخر رازی که معتقد به عصمت است، می‌گوید: «مفسران اجماع دارند بر اینکه کسی که روی ترش کرد و سر برگردانید، رسول علیه الصلاة و السلام است»[٥]. علاوه بر این‌ها، طبرسی حدیث زیر را از امام ششم شیعیان نقل می‌کند:

«از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که هر وقت [پیامبر] عبدالله بن ام مکتوم را می‌دید می‌گفت آفرین، آفرین بر تو. نه به خدا قسم که دیگر هرگز خدا مرا درباره تو سرزنش نکند و آن‌قدر به او محبت و مهربانی نمود که او از حیا و خجالت از حضور در مجلس پیغمبر صلی الله علیه و آله خودداری می‌نمود».[٦]

باوجود فراگیری قول به اینکه پیامبر (ص) منظور این آیه است، طبیعتاً تلاش مفسرانی که قائل به عصمت انبیاء هستند، این بوده تا بگویند که طرف حساب این آیه پیامبر (ص) نیست، یا اینکه فعل مورداشاره در این آیه گناه نبوده است. شیخ طوسی در *التبیان* می‌گوید پیامبری که خداوند در قرآن راجع به او گفته «وَ إِنَّكَ لَعَلى‏ خُلُقٍ عَظيمٍ»[۷] و «وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَليظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»[۸] چطور

---

[۱] (بلخی، ج ۴، ص ۵۸۹).

[۲] (فراء، ج ۳، ص ۲۳۵).

[۳] (زمخشری (الف)، ج ۴، ص ۷۰۰).

[٤] (طبری (ب)، ج ۳۰، ص ۳۲).

[٥] (فخر رازی، ج ۳۱، ص ۵۳).

[٦] (طبرسی (ب)، ج ۲۶، ص ۳۰۱).

[۷] (قلم: ۴): و تو راست خُلقی عظیم.

[۸] (آل‌عمران: ۱۵۹): اگر تندخو و سخت‌دل می‌بودی از گرد تو پراکنده می‌شدن.

ممکن است مخاطب این آیه باشد؟ ابوالفتوح رازی نیز مشابه همین حرف را می‌زند و می‌گوید «روایت کردند که این عبوس و اعراض از مردی بود اموی که به نزدیک رسول حاضر بود. چون این مرد نابینا آنجا آمد، او خویشتن را فراهم گرفت به تقزّز و ترفّع و روی ترش بکرد و روی بگردانید، خدای تعالی در حقّ او این آیات فرستاد و این قول به صواب نزدیک‌تر است از قول اوّل لدلالة القرءان و تواتر اخبار علی خلافه».[1]

در نقد کلام شیخ طوسی باید گفت محتوای این آیه منطقاً منافاتی با دو آیه‌ی «وَ إِنَّكَ لَعَلى‏ خُلُقٍ عَظيمٍ» و «وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» ندارد؛ کسی می‌تواند انسان بسیار خوش‌خلق و با مراعاتی باشد، اما در لحظه‌ای خاص، به دلیلی، از اخلاق غالب خود بازگشته، رفتار ناصوابی داشته باشد. پس الزاماً نمی‌توان گفت چون خداوند در دو موضع از قرآن از حسن خلق پیامبر (ص) تعریف کرده، او را از هرگونه قبح خلق مبرا اعلام کرده است. علاوه بر این، در مورد روایتی که ابوالفتوح مطرح می‌کند اولاً، قولی که می‌گوید پیامبر (ص) مراد این آیه است، قائلین مشخص و مهمی دارد، درحالی‌که قول رقیب که ابوالفتوح از آن دفاع می‌کند قائل مشخصی ندارد. ثانیاً، تواتری که ابوالفتوح از آن یاد می‌کند در تفسیرش ذکر نشده، و به همین مناسبت به لحاظ معرفتی ضرورتی برای پذیرش آن وجود ندارد.

طبرسی در *مجمع البیان*، اگرچه با دلایلی رد می‌کند که این آیات راجع به پیامبر (ص) باشد، می‌گوید در فرض اینکه این آیات ناظر بر عمل پیامبر (ص) باشد، عبوسی و انبساط برای نابینا تفاوتی ندارد؛ چراکه نابینا متوجه تغییر حالت چهره‌ی مخاطب نمی‌شود، لذا پیامبر (ص) دچار خطایی نشده است. فخر رازی هم در *تفسیر*

---

[1] (ابوالفتوح رازی، ج ۲۰، ص ۱۴۸).

کبیر می‌گوید اگرچه نسبت دادن این داستان به پیامبر (ص) بعید است، اما در صورت انتساب باید آن را حمل بر ترک افضل کرد.

در نقد این دو قول خواهیم گفت اولاً، اگرچه نابینا شخصاً متوجه تغییر چهره مخاطب نمی‌شود، اما تغییر چهره‌ی پیامبر (ص) مایه‌ی تحقیر او در نظر سایر حضار شده است. ثانیاً، این‌که در کسی که دچار ضعف جسمی و ضعف اقتصادی است به دیده تحقیر نگاه کنیم، با آموزه‌های قرآنی که می‌گوید «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»[1] سازگار نیست، و چه‌بسا از گناهان قلبی باشد. راجع به ترک افضل هم باید گفت چطور ممکن است هر فعل ناصوابی که در قرآن به پیامبر (ص) نسبت داده‌شده است را حمل بر ترک افضل کرد؟ آیا جز این است که آموزه‌ی کلامی عصمت ما را وادار به این کار می‌کند؟ چطور ممکن است روبرگرداندن از یک انسان فقیر، آن‌هم به‌حسب ظاهر به خاطر فقرش، و آن‌چنان‌که از تصویر صحنه‌ی ماجرا برمی‌آید، تحقیر کردن او در جمع، ترک افضل باشد؟ کسی که آشنایی ولو سطحی با آموزه‌های اخلاقی اسلام داشته باشد می‌داند که چنین فعلی نه ترک افضل، نه خطا، بلکه گناه است؛ حال از هر کس که می‌خواهد سرزده باشد. از خود پیامبر (ص) حدیث است که می‌گوید: «هر کس ذلت مؤمنی را بخواهد یا او را به خاطر فقر یا کمی دارایی‌اش تحقیر کند، خداوند او را در قیامت بدنام کرده، آنگاه مفتضحش می‌سازد».[2]

---

[1] (حجرات: ۱۳): هرآینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.

[2] «مَنِ اسْتَذَلَ مُؤْمِناً أَوْ حَقَّرَهُ لِفَقْرِهِ أَوْ قِلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ شَهَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَفْضَحُهُ». این حدیث در منابع مختلف ذکر شده است؛ ازجمله ن. ک: (ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۳۳). همچنین مشابه همین حدیث از قول جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) نقل شده است: وَ مَنِ اسْتَذَلَ مُؤْمِناً وَ حَقَّرَهُ لِقِلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ وَ لِفَقْرِهِ شَهَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ. (کلینی، ج ۲، ص ۳۵۳).

علاوه بر این‌ها، اگر یک بار دیگر به آیات ۳ تا ۶ دقت کنیم که می‌گوید: «و تو چه دانی، شاید که او پاکیزه شود (۳) یا پند گیرد و پند تو سودمندش افتد (۴) اما آن‌که او توانگر است (۵) تو روی خود بدو می‌کنی (۶)».
به‌وضوح معلوم می‌شود که مخاطب آیه پیامبر اسلام (ص) است. چطور ممکن است که فعل «عبس و تولی» از شخص دیگری سرزده باشد، آنگاه خداوند در ادامه بگوید «اما آن که او توانگر است، ***تو*** روی خود بدو می‌کنی»؟

*

با توجه به آنچه در اینجا آمد، اینکه پیامبر (ص) مخاطب این آیه باشد، محتمل‌تر از هر قول دیگری است.

فصل چهارم

شواهد تاریخی در نفی آموزه‌ی عصمت

در این فصل از تحقیق حاضر، با رجوع به منابع تاریخی سعی خواهیم کرد تا صحت آموزه‌ی عصمت را موردبررسی قرار دهیم. ازآنجایی‌که می‌توان گفت محمد (ص) تنها پیامبری است که از زندگی او اطلاعات مفصلی بیرون از متن مقدس موجود است، و همچنین به این خاطر که آموزه‌ی عصمت در متن اسلام شکل گرفته، تحقیق این فصل را به تاریخ زندگی پیامبر اسلام (ص) منحصر می‌کنیم. لازم به توضیح نیست که نتایج به‌دست‌آمده قابل تسری به تمامی انبیاء پیشین هم هست.

مطالب این فصل اولاً بر اساس *مغازی* نوشته‌ی واقدی[1] و *سیرت محمد رسول‌الله* نوشته‌ی ابن هشام[2] تنظیم شده‌اند. این دو کتاب قدیمی‌ترین و مهم‌ترین کتب تاریخ اسلام هستند. علاوه بر این دو، *طبقات کبری* نوشته‌ی ابن سعد[3] و *تاریخ طبری* نوشته‌ی طبری[4] هم به‌عنوان دو اثر برجسته در تاریخ اسلام موردتوجه قرارگرفته‌اند.

---

[1] وفات ۲۰۷ هجری.

[2] وفات ۲۱۳ هجری.

[3] وفات ۲۳۰ هجری.

[4] وفات مؤلف: ۳۱۰ هجری.

فراتر از این چهار کتاب، به دو منبع متقدم شیعی، یعنی *تاریخ یعقوبی* نوشته‌ی یعقوبی[1] و *مروج الذهب* نوشته‌ی مسعودی[2] نیز مراجعه شده است[3]؛ اما این دو

---

[1] وفات ۲۸۴ هجری.

[2] وفات ۳۴۶ هجری.

[3] البته برخی به شیعه بودن ابن اسحاق هم، که سیره‌ی ابن هشام بازخوانی سیره‌ی اوست و از منابع طبری هم هست، معتقد شده‌اند. برای مثال یاقوت می‌نویسد: «مرزبانی گوید که محمد بن اسحاق و حسن بن ضمره و ابراهیم بن محمد اظهار تشیع می‌کردند و علی را بر عثمان مقدم می داشتند. نیز شاذکونی گوید: محمد بن اسحاق بن یسار اظهار تشیع می‌کرد و قدری بود. احمد بن یونس گوید: اصحاب مغازی چون ابن اسحاق و ابومعشر و یحی بن سعید اموی و غیر ایشان و اصحاب تفسیر چون سدی و کلبی و غیر ایشان شیعی بودند». (یاقوت، ص ۱۰٤٦). نیز سید حسن صدر در قول مشابهی می‌گوید: «سیوطی صرفاً به این خاطر که محمد بن اسحق از شیعیان بود از قول به تقدم او در سیره‌نویسی عدول کرده است. این در حالی است که حافظ شیخ‌الاسلام ابن حجر در التقریب و شیخ شیعه زین‌الدین الشیهد [ثانی] در حاشیه بر الخلاصه و غیر آن، بر تشیع ابن اسحق تصریح کرده‌اند». (صدر، ص۲۳۳).

همچنین واقدی مورد ارجاع هر دو گروه سنی و شیعه بوده است. مهدوی دامغانی دراین‌باره می گوید: «آراء و اخبار واقدی در مورد مغازی رسول خدا (ص) مورد استناد هر دو گروه شیعه و سنی قرار گرفته است، هرچند در مورد مذهب واقدی بسیار گفتگو شده است. بدون اینکه در اینجا اصراری به اثبات مذهب او داشته باشم، عرض می‌کنم که اخبار واقدی به همان اندازه که در کتب اهل سنت مورداستفاده قرار گرفته در کتب شیعه هم از مراجع و منابع شمرده شده است». (مهدوی دامغانی، ص دوازده). همچنین در استفاده بردن مسعودی از واقدی می‌نویسد: «مسعودی.... در مروج الذهب از کتب واقدی استفاده برده و به گفتار او استناد کرده است». (مهدوی دامغانی، ص دوازده).

کتاب بنابر اهداف نگارشی مؤلفان، تاریخ حیات پیامبر (ص) را به‌اختصار نگاشته‌اند، به شکلی که یعقوبی حدود صد و پنجاه صفحه، و مسعودی کمتر از پانزده صفحه را به حیات پیامبر (ص) اختصاص داده‌اند؛ به همین سبب نگارش آن‌ها فاقد جزئیاتی است که در منابع چهارگانه اصلی این فصل آمده، و طبیعتاً – جز یک مورد در *تاریخ یعقوبی* – برای تحقیق حاضر قابل‌استفاده نبودند.

ذکر این نکته هم ضروری است که اگرچه نمی‌توان خط فارق قاطعی میان گزاره‌های تاریخی و گزاره‌های حدیثی کشید و بسیاری از مکتوبات، هم شأن تاریخی دارند و هم شأن حدیثی، ما کار خود را در این فصل ازاین‌جهت تاریخی می‌خوانیم که به لحاظ مأخذ به کتب تاریخی منحصر شده است؛ کتب تاریخی هم کتبی هستند که به این عنوان پذیرش عام یافته‌اند.

*

در این فصل، ما به ذکر دو گونه از وقایع می‌پردازیم که در تاریخ ذکرشده، و ناقض اصل معصوم بودن پیامبر (ص) از خطا (یا گناه) هستند. دسته‌ی اول مواردی است که نشان می‌دهد پیامبر اسلام (ص) در زمانه‌ی خود، در نظر صحابه به‌عنوان انسانی عاری از خطا شناخته نمی‌شده. موارد مخالفت یا اعتراض اصحاب پیامبر (ص) نسبت به عمل وی، نشان‌دهنده‌ی این است که نه پیامبر (ص) خدا خود ادعای عصمت داشته، نه اصحاب او را چنین می‌دیده‌اند؛ چراکه اگر پیامبر (ص) نزد اصحابی که به فرمان او جانبازی می‌کردند ادعای عصمت کرده بود، محتملاً اصحاب او را معصوم دانسته و سر به متابعت محض او فرود می‌آوردند.

با توجه به این شواهد، و دور بودن شبهه‌ی موضع ضد شیعی داشتن از این منابع، نیازی به مراجعه‌ی مجزا به کتب تاریخی شیعه نبود؛ اما برای دوری کردن از شبهه‌ی فوق‌الذکر، منابع شیعی نیز موردتوجه قرار گرفتند.

دسته‌ی دوم مواردی هستند که لغزش پیامبر اسلام (ص)، جدای از اینکه اصحاب چه واکنشی نسبت به او داشته‌اند، آشکار است، به شکلی که اگر صحت این دست از وقایع پذیرفته شود، باید لغزیدن پیامبر (ص) به‌سوی خطا (یا گناه) را هم پذیرا بود.

در ادامه، این وقایع به ترتیب تاریخشان آورده می‌شوند، و اگرچه بسیاری از آن‌ها در بیش از یک منبع ذکرشده‌اند، ما به نقل آن‌ها از یک منبع اکتفا می‌کنیم. عجیب نیست که بیشتر این وقایع مربوط به دوران پس از هجرت به مدینه هستند؛ زیرا در این دوره است که کار اسلام بالاگرفته، پیامبر (ص) اصحاب فراوان پیداکرده و در مقام تصمیم‌گیری – که امکان خطا و مورد اعتراض واقع‌شدن را بالا می‌برد – قرار می‌گیرد.

ذکر این نکته هم لازم است که حتی اگر همه‌ی رخدادهایی که در ادامه می‌آیند واقعاً اتفاق نیفتاده باشند (چراکه تاریخ‌نگاری در بسیاری از موارد به اغراق‌ها، توسل به اقوال ضعیف و سایر موارد تحریفِ حقیقت آمیخته است)، اما بعید است که تمام این وقایع جعل تاریخ‌نگاران بوده و هیچ‌کدام از آن‌ها اتفاق نیفتاده باشند. لذا تحقیق تاریخی روش قابل‌اعتنایی در بررسی اعتبار آموزه‌ی عصمت است.

همچنین دلالت تمام این وقایع به انجام خطا (گناه) از جانب پیامبر (ص) به یک اندازه نیست؛ برخی با قوت بیشتری این مطلب را نشان می‌دهند و برخی با قوتی کمتر.

*

در ادامه رویدادهایی از حیات پیامبر (ص) اسلام که دلالت بر عدم عصمت ایشان دارد ذکر می‌شود:

۱- در زمان جوانی پیامبر (ص) و در دوره‌ی جاهلیت، جنگی درمی‌گیرد به نام «جنگ فجار» که پیامبر (ص) هم در آن شرکت می‌کند. بعدها پیامبر (ص) پشیمانی خود از شرکت کردن در این جنگ را اعلام می‌دارد. ابن سعد می‌نویسد: «پیامبر (ص) ضمن یاد کردن از جنگ فجار می‌فرمود من همراه عموهای خود در آن شرکت داشتم و چند تیر هم انداختم و چقدر دوست می‌داشتم که همان را هم انجام نداده بودم. سن پیامبر (ص) هنگام حضور در این جنگ بیست سال بود که آن در سال بیستم پس از عام‌الفیل اتفاق افتاده است».[۱]

۲- در موارد فراوانی که در کتب تاریخ آمده، کسانی که به هر دلیلی پیامبر (ص) قصد کشتن آن‌ها را داشته (مثل برخی از یهود یا کفار)، به‌واسطه‌ی پادرمیانی شخص ثالثی بخشیده شده‌اند. ازجمله این موارد می‌توان به اصرار عبدالله بن ابی (بزرگْ منافق مدینه) در حق یهودیان بنی قَینُقاع اشاره کرد که به‌واسطه‌ی اصرار او پیامبر (ص) از خون آن‌ها گذشت. واقدی می‌نویسد: «پس چون عبدالله بن ابی درباره آن‌ها صحبت کرد، پیامبر (ص) آن‌ها را از کشتن رها ساخت و دستور فرمود که از مدینه بیرونشان کنند»[۲]. مورد دیگر معاویه بن مغیره بن ابی العاص، از مشرکان است که به خانه عثمان بن عفان (خلیفه سوم) پناه می‌برد و پیامبر (ص) به‌واسطه‌ی پادرمانی عثمان از خون او گذشته و به او سه روز مهلت می‌دهد تا از مدینه خارج شود[۳]. همچنین پیامبر (ص) پس از شکست بنی قریظه، طی ماجرایی دستور می‌دهد تا مردان این قبیله جملگی اعدام شوند، اما رفاعه بن سموئیل را با وساطت سلمی دختر قیس، که

---

[۱] (ابن سعد، ج ۱، ص ۱۲۳).

[۲] (واقدی، ص ۱۲۸).

[۳] (واقدی، ص ۲۴۴).

از خاله‌های وی بود، می‌بخشد[۱]. نیز در همین جنگ زبیر بن باطا را به خاطر پادرمیانی ثابت بن قیس از مرگ معاف می‌کند.[۲]

مورد دیگر بخشیدن جان عبدالله بن ابی ربیعه مخزومی و حارث بن هشام، به خاطر وساطت ام هانی، دخترعموی پیامبر (ص) است که در فتح مکه آن‌ها را عفو می‌کند.[۳]

اما شاید خاص‌ترین مورد بخشش، گذشتن از جان عکرمه بن ابی جهل، از بزرگان مشرکین مکه است که بعد از فتح مکه از بیم جانش به یمن گریخت. عکرمه ازجمله ده نفری بود که پیامبر (ص) دستور داده بود که از عفو عمومی فتح مکه مستثنا هستند و حتماً باید کشته شوند. پیامبر (ص) عکرمه را به‌واسطه‌ی امان‌خواهی همسرش، ام حکیم، که در فتح مکه مسلمان شده بود عفو کرد و عکرمه به مکه بازگشت و مسلمان شد.[٤]

مورد جالب‌توجه دیگر، امان یافتن عبدالله بن ابی سرح است. او از کاتبان وحی بود که مرتد شد و به مکه گریخت. پیامبر (ص) در روز فتح مکه نام او را در میان ده نفری که باید کشته شوند آورد. عبدالله برادر شیری عثمان بن عفان بود و پس از فتح مکه عثمان او را همراه خود برای وساطت نزد پیامبر (ص) آورد. واقدی شرح این ماجرا را چنین می‌نویسد:

«عثمان رو به پیامبر (ص) کرد و گفت: ای رسول خدا، مادر عبدالله مرا در آغوش می‌گرفت و حال‌آنکه او را پیاده راه می‌برد و شیر خود را به من می‌داد و او

---

[۱] (واقدی، ص ۳۸۹).
[۲] (واقدی، ص ۳۹۲).
[۳] (واقدی، ص ۶۳۵).
[٤] (واقدی، ص ۶۵۰).

را از شیر گرفته بود، و به من مهر می‌ورزید و او را رها کرده بود، استدعا دارم او را به من ببخشید. پیامبر (ص) روی خود را از عثمان برگرداند و عثمان از جانب دیگر آمد و سخن خود را بر آن حضرت تکرار کرد. پیامبر (ص) بازهم روی خود را برگرداند و منتظر بود مردی برخیزد و گردن عبدالله را بزند، چون پیامبر (ص) او را امان نداده بودند. اما وقتی که دیدند کسی چنان اقدامی نکرد و عثمان هم سخت اصرار می‌ورزید و به دست و پای پیامبر (ص) افتاده و سر آن حضرت را می‌بوسید و می‌گفت: ای رسول خدا پدر و مادرم فدای تو گردند با او مدارا فرمای، فرمود: بسیار خوب».[۱]

مورد دیگر، در جنگ با هوازن رخ می‌دهد. بعدازآنکه سپاه اسلام در این جنگ پیروز می‌شود، پیامبر (ص) در مورد یکی از کفار به نام بجاد می‌گوید که اگر به او دست یافتید، مبادا که بگریزد. بجاد جرم بزرگی داشت؛ او مرد مسلمانی را کشته، قطعه‌قطعه کرده، سپس سوزانده بود. مسلمانان بجاد را دستگیر کرده، همراه با شیماء، خواهر شیری پیامبر (ص)، نزد پیامبر (ص) می‌آورند. پیامبر (ص) شیماء را رها کرده و با پادرمیانی او، بجاد را نیز آزاد می‌کند.[۲]

مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید آن است که پیامبر (ص) میان دو حکم متضاد حرکت کرده است، آن‌هم حکم درباره مسئله‌ای بسیار مهم، یعنی جان انسان‌ها. اگر هرکدام از این افراد سزاوار مرگ بوده‌اند و عدالت در مورد ایشان اعدام بوده، چرا به خاطر دیگری جان آن‌ها را بخشیده است؛ و اگر سزاوار مرگ نبوده‌اند، چرا نخست حکم به اعدام آن‌ها داده است؟ آنچه در اینجا به نظر می‌رسد آن است

---

[۱] (واقدی، ص ۶۵۴).

[۲] (واقدی، ص ۶۹۷).

که صدور یکی از این دو حکم متضاد از جانب پیامبر (ص) نادرست، یا به عبارتی خطا (یا گناه) بوده است.

۳- در هنگام غزوه‌ی بدر، پیامبر (ص) دستور فرود سپاه اسلام در مکانی در نزدیکی چاه‌های بدر را می‌دهد. یکی از یاران به او پیشنهاد می‌دهد که اردوی سپاه را در جای دیگری بزند تا بتوانند راه چاه‌ها را بر قریش ببندند و پیامبر (ص) قبول می‌کند. شرح ماجرا چنین است:

«حباب بن منذر بن جموح گفت: ای رسول خدا، آیا این جایگاهی است که خداوند متعال به تو نمایانده است و ما نمی‌توانیم از آن پیش‌تر یا پس‌تر رویم، یا این‌که [میدان جنگ است و] می‌باید نظر داد و به جنگ و چاره اندیشید؟ فرمود: بلکه می‌باید نظر داد و به جنگ اندیشید و چاره‌اندیشی کرد. عرض کرد: ای رسول خدا (ص) اینجا جایگاه مناسبی نیست، مردم را برانگیز تا به‌سوی نزدیک‌ترین آب به دشمن رویم و آنجا اردو زنیم... که ما برای نوشیدن آب خواهیم داشت و آنان ندراند. رسول خدا (ص) فرمود: «نیک نظری دادی». رسول خدا (ص) و یاران همراهش از جای برخاستند و به‌سوی نزدیک‌ترین چاه به دشمن رفتند و آنجا فرود آمدند».[۱]

این ماجرا دو نکته را نشان می‌دهد: اول آنکه یاران پیامبر (ص) میان رأی پیامبر (ص) و حکم خدا تفاوت قائل بوده‌اند، و حکم خدا را مطلق، اما رأی رسولش را خلل‌پذیر می‌دانسته‌اند. یعنی مسلمانان زمان پیامبر (ص) چنین نمی‌پنداشته‌اند که رأی پیامبر (ص) ممکن نیست که خطا باشد، و ازاین‌رو بعضاً با رأی پیامبر (ص) مخالفت می‌کرده‌اند.

---

[۱] (ابن هشام، ج ۲، ص ۲۲۸).

نکته دوم آن است که خود پیامبر (ص) هم می‌پذیرد که رأی دیگری از رأی او بهتر، و به عبارتی رأی خودش خطا است؛ زیرا پیامبر (ص) حتماً با خود می‌اندیشیده «جایگاه نخست اردو بهترین جایگاه است»، یا لااقل بر این تصور بوده که «تفاوتی میان آن موضع و سایر مواضع دیگر نیست»، و این هر دو حکم باطل بوده است. لذا خطای پیامبر (ص) در قضاوتش راجع به موقعیت سوق‌الجیشی موضع اولیه‌ی اردو، نادرست بوده است.

همچنین باید توجه کرد که در این ماجرا پیامبر (ص) از کسی مشورت نخواسته، تا بگوییم مخالفت‌ها به‌واسطه اذن خود پیامبر (ص) مطرح شده است؛ بلکه مسلمانان در آن زمان دلیلی برای ابراز نکردن رأی خود نمی‌دیده‌اند. حال آنکه اگر پیامبر (ص) خود را معصوم خوانده بود، مسلمانان با رأی او مخالفت نمی‌کردند.

۴- هنگامی‌که جنگ بدر آغاز می‌شود پیامبر (ص) دست به دعا برداشته، می‌گوید: «[خداوندا] اگر این گروه بر من پیروز شوند شرک و کفر پیروز می‌شود و دینی برای تو پایدار نمی‌ماند». آنگاه ابن رواحه به پیامبر (ص) می‌گوید: «ای رسول خدا! هرچند تو به لطف و مرحمت خدا داناتر از آن هستی که من اشاره‌ای کنم، ولی می‌خواهم بگویم خداوند بزرگ‌تر و شکوهمندتر از آن است که از او وفای به عهدش[1] را بخواهی».[2]

در اینجا مجدداً می‌بینیم که صحابه نه‌تنها پیامبر (ص) را فردی عاری از خطا نمی‌دانند، بلکه مانعی هم برای تذکر دادن به ایشان نمی‌بینند. این ماجرا خصوصاً ازآن‌جهت اهمیت دارد که برعکس بسیاری از موارد که اصحاب رأیی خلاف رأی

[1] چون خداوند به پیامبر (ص) وعده فتح داده بود.

[2] (واقدی، ص ۵۰).

پیامبر (ص) اظهار می‌کنند، در مورد امور زمینی مانند جنگ و غیره نیست؛ بلکه ابن رواحه در مورد امری معنوی، یعنی چگونگی مواجهه‌ی بنده با خداوند هم پیامبر (ص) را جایزالخطا دانسته و به او تذکر می‌دهد.

۵- واقعه‌ی بعدی که به‌روشنی دیدگاه مردم زمان پیامبر (ص) نسبت به معصوم بودن ایشان از خطا را روشن می‌کند، ماجرای مشورت پیامبر (ص) با مسلمان در جنگ احد است. هنگامی که سپاه قریش به مدینه نزدیک می‌شود، پیامبر (ص) به مشورت با مسلمانان می‌پردازد که برای مقابله با سپاه دشمن در شهر بمانند یا از آن خارج شوند. پیامبر (ص) و عده‌ای دیگر موافق در شهر ماندن بوده، و عده‌ای دیگر، که حمزه بن عبدالمطلب[1] و سعد بن عباده هم میان آن‌ها بودند، معتقد به خارج شدن از شهر. نهایتاً رأی آنان بر رأی پیامبر (ص) غالب شده و سپاه اسلام در خارج شهر با سپاه قریش مواجه می‌شود.[2]

این ماجرا، مانند چند ماجرای مشابه، به‌خوبی نشان می‌دهد که اصحاب پیامبر (ص) - که خالص‌ترین مسلمانان بودند و به فرمان او جان در کف می‌نهادند - بعضاً رأی پیامبر (ص) را صحیح‌ترین رأی ممکن ندیده، و با آن مخالفت می‌کرده‌اند. همچنین، خود پیامبر (ص) هم رأی خود را صحیح‌ترین رأی نمی‌پنداشته و با دیگران در امور مشورت می‌کرده است. هرچند برخی گفته‌اند که مشورت پیامبر (ص) صرفاً از جهت تعلیم اصحاب به امر مشورت بوده، اما چنین مدعایی نیازمند اثبات است. ظاهر کار این است که پیامبر (ص) به‌قصد تصمیم‌گیری مشورت می‌کرده، و به رأی مشاوران تن هم می‌داده است. بسیار بعید است که پیامبر (ص) در موضوعی که با

---

[1] حمزه به پیامبر (ص) می‌گوید: «امروز هیچ خوراکی نخواهم خورد مگر آنکه بیرون از مدینه با شمشیر خود به دشمن بتازم». (همان، ص ۱۵۳).

[2] (همان، ص ۱۵۲).

جان اندک مسلمانان آن زمان مرتبط بوده، صرفاً برای آموزشِ مشورت کردن، اقدام به همفکری کرده و نهایتاً هم رأی مخالفین را بپذیرد.

۶- در جریان محاصره‌ی بنی نظیر، پیامبر (ص) ابتدا خیمه خود را در محلی قرار می‌دهد که در تیررس دشمن قرار دارد. یکی از تیراندازان ماهر یهود تیری می‌اندازد که به خیمه اصابت می کند. سپس پیامبر (ص) جای خیمه خود را عوض و از تیررس خارج می کند.[1]

در این ماجرا، پیامبر (ص) در تشخیص جای مناسب برای برپا کردن خیمه دچار خطا شده، و خیمه خود را در تیررس دشمن قرار می‌دهد و اینکه وی خیمه را جابجا می کند، نشان می‌دهد که خود او نیز خطا بودن محل برپایی خیمه را پذیرفته است.

۷- حادثه دیگر، در سال ششم هجرت و ضمن غزوه بنی المصطلق رخ می‌دهد. در این حادثه پیامبر (ص) با قضاوت اشتباه، کسی را که راست گفته، دروغ گو خطاب می کند. طبری می‌نویسد:

«زید بن ارقم گوید: با عمویم به غزا بیرون شدیم و شنیدم که عبدالله بن ابی بن سلول به یاران خود می گفت: «برای کسانی که همراه پیمبر هستند خرج مکنید. به خدا اگر سوی مدینه بازگشتیم آن که عزیزتر است ذلیل‌تر را بیرون می کند» و این سخن را به عموی خویش گفتم و او به پیمبر خدا گفت که مرا بخواست و من آن سخنان را با وی بگفتم و کس پیش عبدالله و یاران او فرستاد و سوگند خوردند که چنین نگفته‌اند و پیمبر مرا دروغ‌زن خواند و او را تصدیق کرد و هرگز چنان غمین نشده بودم و در خیمه نشستیم و عمویم گفت: «همین را می‌خواستی که پیمبر تو را

---

[1] (واقدی، ص ۲۷۵).

دروغ‌زن شمارد و از تو بیزار شود»؟ و چون اذا جاءک المنافقون نازل شد پیمبر مرا پیش خواند و آیه را بخواند و گفت: «ای زید خدا تو را تصدیق کرد».[1]

لغزش پیامبر (ص) در این حادثه بی‌نیاز توضیح است. اما نکته‌ی مهم این است که درباره این ماجرا می‌توان گفت کار پیامبر (ص) بیش از خطایی ساده بوده، و درواقع گناهی از جنس تهمت از وی سرزده است.

۸- مورد دیگری که از آن صحبت خواهیم کرد، یکی از مهم‌ترین وقایعی است که نشان‌دهنده نگاه اصحاب پیامبر (ص) به ایشان است. در زمان جنگ خندق وقتی محاصره طولانی می‌شود، پیامبر (ص) تصمیم می‌گیرد تا با یکی از قبایل دشمن صلح‌نامه‌ای امضا کند، اما موردقبول اصحاب قرار نمی‌گیرد. ابن هشام این واقعه را چنین شرح می‌دهد:

«رسول خدا (ص)... [به رهبران بنی غطفان] پیام فرستاد که یک‌سوم محصول مدینه را به آنان بدهد به‌شرط آن‌که با غطفانیان همراه خویش بازگردند و با آن حضرت و یارانش کاری نداشته باشند و میان آنان پیمان صلح برقرار گردد. کار به آنجا انجامید که حتی سندی هم نوشتند، ولی هنوز کسی به‌عنوان گواه آن را امضا نکرده بود و صلح قطعی نشده بود و تنها دراین‌باره گفتگو شده بود. اما وقتی رسول خدا (ص) می‌خواست این کار را به انجام رساند، کسی را به دنبال سعد بن معاذ و سعد بن عباده فرستاد و قضیه را به آنان گفت و دراین‌باره مشورت آنان را خواست و آنان عرض کردند: ای رسول خدا، هر کاری که شما دوست بدارید ما همان را انجام می‌دهیم، اما آیا خداوند به تو چنین فرمان داده است و ما باید قطعاً به این فرمان گردن نهیم یا این‌که می‌خواهی این کار را به خاطر ما انجام دهی؟ آن حضرت فرمود:

---

[1] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۱۰۲).

حق آن است که این کار را به خاطر شما انجام می‌دهم، خدا می‌داند که من این تصمیم را تنها برای آن گرفته‌ام که دیدم تمامی عرب‌ها می‌خواهند تیر خود را از یک کمان سوی شما نشانه روند و از هر سوی بر شما سخت گرفته‌اند. من می‌خواستم با هر شیوه‌ای که شده است شکوه و شوکت آنان را در هم شکنم. سعد بن معاذ عرض کرد: ای رسول خدا، ما و این قوم پیش‌ازاین مشرک و بت‌پرست بودیم و خداوند را نمی‌پرستیدیم و نمی‌شناختیم و آنان نمی‌توانستند از محصول مدینه حتی یک عدد خرما را جز به‌عنوان مهمانی و یا پس از معامله بخورند، آیا اکنون که خداوند ما را به اسلام گرامی داشته و به آیین خود رهنمون شده و ما را به وجود مبارک شما و اسلام عزت بخشیده است، اموالمان را به آنان بدهیم! سوگند به خداوند که ما را به این کار نیازی نیست و جز شمشیر به آنان چیزی نمی‌دهیم تا این‌که خداوند در میان ما و آنان داوری کند. رسول خدا (ص) فرمود: پس این سند در اختیار توست، هر طور که صلاح میدانی عمل کن. سعد بن معاذ آن سند را برداشت و نوشته‌اش را زدود، سپس گفت: در مبارزه با ما کار دشواری را در پیش دارند».[1]

واقدی این ماجرا را با کمی جزئیات بیشتر نقل می‌کند. در روایت او، پیش از آنکه سعد بن معاذ گفتگویی داشته باشد، اسید بن حضیر قول مشابهی به‌کار می‌برد و به پیامبر (ص) می‌گوید: «ای رسول خدا! اگر آنچه می‌کنید به دستور وحی است انجام دهید، و اگر غیراز این است به خدا جز شمشیر چیزی به آن‌ها نمی‌دهیم».[2]

این ماجرا (خصوصاً روایت واقدی که دو تن از صحابه میان رأی پیامبر (ص) و حکم خدا فرق قائل می‌شوند) اولاً، به‌خوبی نشان می‌دهد که مسلمانان میان

---

[1] (ابن هشام، ج ۳، ص ۱۷-۱۵).

[2] (واقدی، ص ۳۵۹).

حکم خداوند و رأی پیامبر (ص) تفاوت قائل بوده، و رأی پیامبر (ص) را غیرقابل چون‌وچرا نمی‌دانسته‌اند. ثانیاً، به‌راحتی با رأی او مخالفت می‌کرده، و حتی نظر خود را بهتر از رأی او می‌دانسته‌اند، که البته در مورد این پیمان خاص حق هم داشته‌اند؛ چراکه جنگ خندق با تلفات اندکی برای مسلمانان (شش نفر[1]) خاتمه یافت و می‌توان گفت هزینه آن کمتر از هزینه پرداخت ثلث محصول مدینه به دشمن تمام شد.

شاید کسی در این مورد (و سایر موارد مشابه) بگوید مخالفت مسلمانان، یعنی سعد بن معاذ و سعد بن عباده، با پیامبر (ص)، از ضعف ایمان آن‌ها بوده. در پاسخ باید گفت که سعد بن معاذ و سعد بن عباده از برجسته‌ترین یاران پیامبر (ص) بودند که اگر کسی می‌خواست پاس حرمت پیامبر (ص) را داشته باشد، هم ایشان می‌بودند. سعد بن معاذ در همین جنگ خندق به شهادت رسیده و پیامبر (ص) تجلیل فروانی از او می‌کند. ابن هشام شرح درگذشت او را چنین می‌نویسد:

«وقتی در دل شب جان سعد بن معاذ را بازستاندند، جبرییل (ع) که عمامه‌ای از دیبا بر سر داشت، به نزد من آمد و گفت: ای محمد، این میّت چه کسی بود که درهای آسمان را برای او گشودند و عرش برای او لرزید؟... رسول خدا (ص) شتابان از جای برخاست و به‌سوی سعد شتافت و دید که او جان به جهان‌آفرین تسلیم کرده است.

... سعد مردی تنومند بود، اما وقتی مردم جنازه‌ی او را بر دوش خود برداشتند، احساس کردند سبک است. یکی از منافقان گفت: سوگند به خداوند او تنومند بود، اما ما هیچ جنازه‌ای را سبک‌تر از او حمل نکرده‌ایم. این خبر به رسول خدا (ص) رسید و فرمود: او را جز شما هم کسانی حمل می‌کردند. سوگند به ذاتی که

---

[1] (همان، ص ۵۷).

جان من در دست قدرت اوست، فرشتگان با شادمانی به پیشواز روح سعد آمدند و عرش بهر او از جای جنبید».[1]

همچنین پیامبر (ص) در باب فشار قبر گفت: «قبر همگان را در خود میفشرد. اگر یک نفر از فشردن و تنگی قبر رهایی یابد او سعد بن معاذ است»[2]. علاوه بر این، پیامبر (ص) او را در ماجرای بنی قریظه، که بعد از جنگ خندق واقع شد (و اندکی پس از آن سعد در اثر زخم تیر درگذشت) حکم قرار داد.[3]

در مورد سعد بن عباده هم پیامبر (ص) دعای خیر کرده و گفته است: «پروردگارا بر سعد و خاندان سعد رحمت فرست و مهربانی فرمای»[4] و نیز گفته است: «سعد بن عباده مرد بسیار خوبی است».[5]

کسانی با چنین فضایلی از سر سستی ایمان با پیامبر (ص) مخالفت نمی‌کنند؛ بلکه علت آن است که پیامبر (ص) را انسانی می‌بینند مانند خود که می‌تواند در قضاوتش دچار خطا و لغزش شود. پس نظر خود را مستقل از رأی پیامبر (ص) بیان می‌کنند.

۹– در آغاز جنگ علیه بنی قریظه، پیامبر (ص) به پای حصار ایشان رفته، می‌گوید: «ای پرستش‌کنندگان طاغوت، ای روهای میمون‌ها و خوک‌ها، خدا با شما بکند و

---

[1] (همان، ص ۵۴).

[2] (همان، ص ۵۶).

[3] (همان، ص ۳۷).

[4] (همان، ص ۴۱۴).

[5] (همان).

کرد». یهودیان پاسخ می‌دهند: «ای ابوالقاسم، تو که ناسزاگو نبوده‌ای». آنگاه پیامبر (ص) شرم کرده، بازمی گردد.[۱]

در اینجا دیده می‌شود که پیامبر (ص) زبان به دشنام بازکرده و چون یهودیان خلاف عادت بودن دشنام دادن توسط او را یادآور می‌شوند، احساس شرم می کند. قاعدتاً انسان وقتی از کاری احساس شرم می کند که آن کار گناه یا خطا باشد، و دشنام دادن پیامبر (ص)، گناه یا خطایی است که او مرتکب شده.

۱۰– در سریه زید بن حارثه به عیص، مسلمانان عده‌ای از مشرکین را به اسارت می گیرند و با خود به مدینه می‌آورند. یکی از این اسرا مغیره بن معاویه است. ماجرایی که حول فرار این شخص شکل می گیرد چنین است:

«ذکوان خدمتگزار عایشه از قول عایشه نقل کرد: پیامبر (ص) به او فرمودند: مواظب این اسیر باش! و از خانه بیرون رفتند. عایشه گوید: من با زنی سرگرم گفتگو شدم و مغیره فرار کرده بود، بدون اینکه من متوجه شوم. پیامبر (ص) برگشتند و مغیره را ندیدند، پرسیدند: اسیر کجاست؟ گفتم به خدا نفهمیدم، همین الان اینجا بود و من از او غافل شدم. پیامبر (ص) فرمودند: خدا دستت را قطع کند! سپس از خانه بیرون رفتند و مردم را صدا زدند و مردم به سراغ مغیره رفتند و او را در صورین گرفتند و بازآوردند.

عایشه گوید: پیامبر (ص) پیش من آمدند، و من دست خود را می‌مالیدم. فرمود: تو را چه می‌شود؟ گفتم: می خواهم نگاه کنم ببینم دستم چگونه قطع می‌شود. مگر شما چنین نفرین نکردی؟ گوید: پیامبر (ص) روبه‌قبله ایستاد و دست‌های خود را برافراشت، و عرض کرد: پروردگارا من هم انسانم، گاه خشمگین می‌شوم و گاه

---

[۱] (یعقوبی، ج ۱، ص ۴۱۱).

اندوه می‌خورم، همچنان که هر بشری چنین است، خدایا من هر مرد یا زن مؤمنی را که نفرین کردم، نفرین مرا بر او رحمت قرار ده».[۱]

در این واقعه اولاً، پیامبر (ص) اسیر را به دست کسی می‌سپارد که صلاحیت نگهداری از او را ندارد؛ ثانیاً، کلام پیامبر (ص) در دعایش برای دفع نفرین از عایشه، و اینکه می‌گوید «پروردگارا من هم انسانم، گاه خشمگین می‌شوم و گاه اندوه می‌خورم، همچنان که هر بشری چنین است» آشکارا نشان می‌دهد که وی از نفرینی که در حق عایشه کرده پشیمان است و آن را ناشی از غلبه‌ی خشم و اندوه می‌داند، که این مطلب دلالت بر خطا بودن فعل پیامبر (ص) در نفرین عایشه، و پذیرش این خطا از جانب خود پیامبر (ص) دارد.

۱۱– در ماجرای صلح حدیبیه، به دلیل آنکه شرایط به‌گونه‌ای که اصحاب انتظار داشتند پیش نرفت و نتوانستند طبق گفته‌ی پیامبر (ص) که اعلام کرده بود خداوند وعده‌ی گشودن مکه را داده وارد مکه شوند[۲]، و نیز به خاطر ادبیات متن صلح‌نامه، نارضایتی در میان اصحاب پدید می‌آید. احتمالاً همین نارضایتی موجب شد تا هنگامی که پیامبر (ص) دستور به قربانی و تقصیر داد هیچ‌یک از مسلمانان از دستور او اطاعت نکند. واقدی دراین‌باره می‌نویسد:

«گویند چون پیامبر (ص) از صلح‌نامه فراغت یافت و سهیل بن عمرو و یارانش رفتند، به اصحاب خود فرمود: برخیزید قربانی‌های خود را بکشید و سرهایتان را

---

[۱] (واقدی، ص ۴۱۹).

[۲] بعد از اعتراض اصحاب به عدم تحقق ورود به مکه، از پیامبر (ص) پرسیدند: «ای رسول خدا، مگر نگفته بودی که به‌زودی وارد مسجدالحرام خواهی شد و کلید کعبه را خواهی گرفت...؟ پیامبر (ص) فرمود: آیا گفتم که در این سفرتان؟ عمر گفت: نه. رسول خدا (ص) فرمود: شما به‌زودی وارد مسجدالحرام خواهید شد و من کلید کعبه را خواهم گرفت». (همان، ص ۴۶۳).

بتراشید! ولی هیچ‌کس فرمان را اجابت نکرد. پیامبر (ص)، این دستور را سه مرتبه تکرار فرمود ولی حتی یک نفر هم دستور را اجرا نکرد. پیامبر (ص) به خیمه‌ی ام سلمه همسر خود که در این سفر همراهش بود برگشت و درحالی‌که سخت خشمگین بود، دراز کشید. ام سلمه چند بار گفت: ای رسول خدا شما را چه می‌شود؟ چرا پاسخ مرا نمی‌دهید؟ فرمود: جای شگفتی است! من چند بار به مردم گفتم قربانی های خود را بکشید و سرهایتان را بتراشید و از احرام خارج شوید، ولی هیچ‌کس از ایشان اطاعت نکرد و پاسخ هم نداد، درحالی‌که گفتار مرا می‌شنیدند و به صورتم نگاه می‌کردند».[۱]

این حکایت را طبری[۲] و قمی[۳] (عالم شیعه) نیز نقل کرده‌اند. نکته قابل‌توجه در این ماجرا حضور مهم‌ترین اصحاب، به‌خصوص علی بن ابی‌طالب، در جمع مخاطبین پیامبر (ص) است و این ماجرا نشان می‌دهد که اعتبار پیامبر (ص) حتی نزد بزرگان صحابه نیز مطلق نبوده است.

۱۲- در جریان فتح خیبر، پوست شتری حاوی زیورآلات به دست مسلمانان می‌افتد. واقدی از قول کسی دراین‌باره می‌نویسد:

«چون آن را آوردند دیدیم مقدار زیادی دستبند، خلخال، بازوبند و گردنبند طلا و چند رشته زمرد و گوهر و انگشتری از سنگ‌های یمنی طلاکاری شده در آن بود. گردنبندی از مروارید هم بود که پیامبر (ص) آن را به یکی از خویشاوندان خود بخشیدند که عایشه یا یکی از دختران آن حضرت بود. آن خانم گردنبند را برداشت و هنوز ساعتی نگذشته بود که آن را فروخت و میان مستمندان و بیوه‌زنان تقسیم

---

[۱] (همان، ص ۴۶۶).

[۲] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۱۲۵).

[۳] (قمی، ج ۲، ص ۳۱۰).

کرد. ابو الشحم هم یک دانه از گوهرهای آن گردنبند را خریده بود. چون شب فرارسید، پیامبر (ص) از شدت فکر در مورد این گلوبند نتوانست بخوابد، و سپیده‌دم به سراغ عایشه رفتند، بااینکه آن شب نوبت عایشه نبود؛ یا پیش دختر خود رفته و فرمودند: آن گردنبند را پس بده که نه مرا و نه تو را بر آن حقی است. آن بانو به رسول خدا (ص) خبر داد که چه کرده است و آن حضرت خدا را ثنا گفت و برگشت».[۱]

در این واقعه دیده می‌شود که پیامبر (ص) دست به فعلی زده که خود از انجام آن پشیمان می‌شود. این پشیمانی، و تلاش پیامبر (ص) برای اصلاحِ کرده‌ی خود، نشانه‌ای است بر ناروا بودن فعل پیامبر (ص). ازآنجایی که این فعل تصرف ناحق در اموال است، چنانکه خود پیامبر (ص) می‌گوید «نه مرا و نه تو را بر آن حقی است»، این فعل نه خطا، بلکه گناهی از جانب وی بوده است.

۱۳– در جنگ حنین، یکی از مسلمانان که همراه سپاه بوده، ماجرایی که میان او و پیامبر (ص) پیش می‌آید را چنین تعریف می‌کند:

«من بر شتر خویش پهلوی پیمبر راه می‌سپردم و پاپوشی خشن داشتم و شتر من به شتر پیمبر برخورد و کنار پاپوشم به پای پیمبر خورد و درد آورد و او تازیانه به پای من زد و گفت: پای مرا بدرد آوردی، کنار برو و من برفتم. روز بعد پیمبر مرا خواست و با خویش گفتم به خدا این برای زحمت دیروز است و پیش او رفتم و منتظر تعرض بودم اما پیمبر گفت: دیروز پای مرا به درد آوردی و من تازیانه به

---

[۱] (واقدی، ص ۵۱۳).

پای تو زدم اکنون ترا خواستم که آن را تلافی کنم و در مقابل آن تازیانه هشتاد گوسفند به من داد».[۱]

در اینجا می‌بینیم که پیامبر (ص) نه‌تنها بزرگوارانه از کنار رنجی که به او رسیده نمی‌گذرد، بلکه به‌ناحق آن را پاسخ می‌دهد. ناحق بودن این عمل پیامبر (ص) از آنجا معلوم می‌شود که روز بعد به تلافی کار خود هشتاد گوسفند به آن شخص می‌دهد. اگر بپذیریم که واکنش پیامبر (ص) در این عمل ناحق بوده، آنگاه این ماجرا نه نشان‌دهنده‌ی وقوع خطا از ناحیه پیامبر (ص)، بلکه نشان‌دهنده‌ی ارتکاب گناهی از جانب اوست.

*

همان‌طور که نمونه‌های فوق نشان می‌دهند، پیامبر (ص) در مواردی – مانند هر انسان دیگری – دچار خطا (و بعضاً گناه) شده است. لازم به تکرار است که هرچند بُعد زمان میان ما و صدر اسلام مانع از این می‌شود که وثاقت تک‌تک این اخبار را با اطمینان تأیید کنیم، اما می‌توان گفت بسیار دور از ذهن است که هیچ‌کدام از این وقایع حقیقت تاریخی نبوده و تنها جعل مورخان باشند. لذا، می‌توان وقایع فوق را به نحو کلی، ناظر بر وقوع مواردی از خطا (گناه) از جانب پیامبر اسلام (ص)، و به‌تبع آن ناقض عصمت او، قلمداد کرد.

---

[۱] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۲۱۶). این ماجرا را واقدی بعد از جنگ طائف ذکر می‌کند: (واقدی، ص ۷۱۵).

فصل پنجم

نتیجه‌گیری

از آنچه در فصول گذشته بیان شد، چند نتیجه قابل‌استخراج است:

۱– انبیاء (ع) و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام (ص)، برخلاف آنچه قائلین به عصمت باور دارند معصوم نبوده‌اند. این امر بنا بر شواهد ارائه‌شده در این تحقیق به نظر روشن می‌رسد. اما اگر هنوز هستند کسانی که قانع نشده‌اند، خوب است به این سؤال پیش خود پاسخ بدهند که اگر *فرضاً*[۱] انبیاء معصوم نبودند و خداوند می‌خواست در قرآن به‌نوعی به این امر اشاره کند، آیاتی که می‌آورد چگونه می‌بودند؟ آیا آیه‌ای صریح‌تر از این ممکن است که خداوند به پیامبر اسلام (ص) می‌گوید: «از گناه خود و از گناه مردان و زنان مؤمن آمرزش بخواه»؟!

این نتیجه‌ی نخست است. اما پیش از آنکه سراغ نتیجه‌ی دوم برویم، لازم به ذکر است، همچنان که در مقدمه آوردیم، مقتضای معصوم نبودن انبیاء هتک ساحت مقدس آنان نیست. آن والامقامان همچنان انسان‌هایی دانسته می‌شوند که در اعلی درجه‌ی قرابت با سرمنشأ هستی، خداوند باری‌تعالی، قرار داشته و وجودشان واسطه

---

[۱] «فرضاً» با توجه به نگاه قائلین به عصمت به مسئله؛ وگرنه معصوم نبودن در نزد ما بیش از یک «فرض» و امری «واقع» است.

ی برکت هدایت برای سایر انسان‌ها بوده است. بااین‌حال، تصدیق شأن والای انبیاء به‌هیچ‌وجه مستلزم تصدیق عصمت آنان نبوده، و پیروی از آنان در امر دین هرگز نیازمند مبرا دانستنشان از گناه و خطا نیست. برای متابعت از انبیاء در امر دین تنها لازم است بدانیم که ایشان در آنچه مأمور بوده‌اند از گناه و خطا فاصله داشته و پیام خداوند را بی‌هیچ کم و کاستی به ما رسانده‌اند. باور ما به چنین حفظ امانتی از این آیات قرآن گرفته می‌شود:

(جن: ۲۸-۲۶): عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً (۲۶) إِلاَّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً (۲۷) لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحاطَ بِما لَدَيْهِمْ وَ أَحْصى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً (۲۸)

او دانای غیب است و غیب خود را بر هیچ‌کس آشکار نمی‌سازد، (۲۶) مگر بر آن پیامبری که از او خشنود باشد که برای نگهبانی از او پیش روی و پشت سرش نگهبانی می‌گمارد، (۲۷) تا بداند که آن‌ها پیام‌های پروردگارشان را رسانیده‌اند و خدا به آنچه در نزد آن‌هاست احاطه دارد و همه‌چیز را به عدد شمار کرده است. (۲۸)

(حاقه: ۴۶-۴۴): وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ (۴۴) لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (۴۵) ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ (۴۶)[1]

---

[1] علاوه بر این آیات که مستقیماً رسول را در انتقال پیام خداوند حفاظت‌شده معرفی می‌کنند، آیاتی نیز هستند که محفوظ بودن قرآن را نشان می‌دهند، بی‌آنکه بحثی از رسول به میان آورند. این دسته از آیات هم به‌طور غیرمستقیم شاهدی بر عصمت پیامبران در تلقی و تبلیغ هستند. ازجمله: (فصلت: ۴۲): لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ.
نه از پیش روی باطل بدو راه یابد و نه از پس .نازل شده از جانب خداوندی حکیم و ستودنی است.

اگر پیامبر پاره‌ای سخنان را به افترا بر ما می‌بست، (۴۴) با قدرت او را فرومی‌گرفتیم، (۴۵) سپس رگ دلش را پاره می‌کردیم، (۴۶)[1]

پس باید توجه داشت که تصدیق امانت‌داری پیامبران در مورد خاص دریافت و ابلاغ وحی، متفاوت است از عصمت عام آن‌ها در تمامی زمینه‌ها.

۲– اگر بپذیریم که گناه و خطا برای پیامبر اسلام (ص) جایز بوده، بلکه مواردی از آن رخ داده است، آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت نبوی پذیرفتنی نخواهد بود. کنار گذاشتن سنت نبوی از منظومه‌ی عقاید اسلامی نتیجه‌ی پراهمیتی دارد، آن‌هم اینکه حجیت احادیث از میان رفته و یکی از پرچالش‌ترین مباحث علوم اسلامی که شناسایی وثاقت احادیث و در صورت تأیید وثاقت، شناسایی دلالت معنایی آن است، کنار می‌رود. به عبارتی جسم دین از زیر بار مناقشات حدیثی آزاد شده و می‌تواند سبک‌بارانه به حیات خویش ادامه دهد.

۳– اگر نفی عصمت به معنای کنار گذاشتن احادیث بوده، و اگر کنار گذاشتن احادیث به‌منزله‌ی کم‌حجم شدن دین باشد، نتیجه‌ی دیگری نیز از نفی آموزه‌ی عصمت حاصل خواهد شد، و آن این‌که دین اسلام به دینی کم‌حجم و قابل‌فهم برای عموم مردم تبدیل می‌شود. در شرایط فعلی، به هر مذهبی از اسلام که تعلق داشته باشیم، برای فهم دین، سال‌های بسیاری باید مصروف آموزش دین شود که

(حجر: ۹): إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُون.

ما قرآن را خود نازل کرده‌ایم و خود نگهبانش هستیم.

[1] بحث بر سر اینکه آیا ما مجاز هستیم که برای حقانیت قرآن و محفوظ بودن آن از لغزش‌های پیامبر اسلام (ص) به خود قرآن استناد کنیم یا خیر، بحثی است مفصل و خارج از مجال رساله حاضر. هرچند که درهرصورت، پاسخ ما به سؤال فوق تأثیری در اصل بحث ما ندارد. زیرا مخاطب ما پیش‌تر حقانیت قرآن را پذیرفته است.

بخش عمده‌ای از آن به بررسی احادیث اختصاص می‌یابد. اما اگر تنها مؤمن باشد و قرآن، غور و تفحص در قرآن به‌مراتب زمان و هزینه‌ی کمتری در برداشته و هرکسی که جویای دین باشد، می‌تواند با صرف مقداری وقت، دین را به نحو جامعی فراگیرید و دیگر احتیاج به نزد عالمان دین نبرد.

۴– شاید در نگاه اول کتاب حاضر ردیه‌ای بر مکتب شیعه انگاشته شود. اما باید توجه داشت که این تحقیق، اگر موفق بوده باشد، نتایج نسبتاً یکسانی برای هر دو مذهب عمده‌ی اسلام، یعنی تسنن و تشیع در بر دارد؛ زیرا یکی از اساسی‌ترین اصول هر دوی این مذاهب توسل به سنت نبوی است (که نزد شیعیان سنت ائمه امتداد آن تلقی می‌شود) و آموزه‌ی عصمت و آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت نبوی، دو آموزه‌ی همبسته هستند که قبول یا رد یکی منجر به قبول یا رد دیگری می‌شود. لذا اگر عصمت نبوی را کنار بگذاریم، سنت او نیز از وثاقت خارج می‌شود و این نتیجه‌ای است که به یک میزان با اصول تسنن و تشیع در تخالف است.

اما شاید گفته شود که در تاریخ تسنن، عمده‌ی اهل سنت عصمت را به‌مثابه ی پایه‌ای کلامی برای مذهب خود نپذیرفته‌اند؛ لذا عصمت جزو اساس مذهب تسنن نیست تا با فرض توفیق تحقیق حاضر خدشه‌ای بر پیکر آن وارد شود. پاسخ این ملاحظه آن است که مطمئناً متکلمین عمده‌ی سنی مذهب متوجه ناسازگاری موجود در اندیشه خود نبوده‌اند: این ناسازگاری که نمی‌توان سنت نبوی را بدون قبول عصمت پذیرفت. لذا، اینکه وضعیت تاریخی تسنن چگونه بوده ملاک قضاوت نیست؛ ملاک اصلی، بررسی عقلانی نتایج اصول مذهب تسنن است. اگر تسنن به لزوم تبعیت از سنت نبوی باور دارد، نتیجه‌ی چنین باوری عصمت پیامبر (ص) است و برعکس. لذا ابطال آموزه‌ی عصمت به ابطال آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت نبوی می‌انجامد.

با توجه به این مطالب، یکی دیگر از نتایج تحقیق حاضر عبور از هر دو مذهب برجسته‌ی اسلام، یعنی تسنن و تشیع است. جانشین این دو اما، می‌تواند اسلام محض و عاری از قید این دو مذهب باشد. اسلامی که شاکله بندی کلامی و فقهی آن خود نیازمند تحقیقی اساسی و مستقل است، که این بر عهده محققین حوزه‌ی مطالعات اسلامی است.

۵– نتیجه‌ی پنجم بحث شاید مهم‌ترین نتیجه‌ی تحقیق حاضر باشد. کسی با داعیه ی پیامبری برخاسته و کتابی با عنوان قرآن را پیش روی خلق می‌گذارد و مدعی است که این کتاب از ناحیه خالق هستی به او رسیده است. این فرد یا راست می‌گوید، یا دروغ‌گو است. اگر کسی مدعی باشد که محمد (ص) مجنون، شاعر یا نابغه‌ای کلاه‌بردار بوده است، آنگاه درنتیجه‌ی تحقیق ما این پرسش پیش روی وی قرار می‌گیرد که چرا کسی که قصد فریب مردم را دارد و به‌دروغ خود را نماینده خالق جهان معرفی می‌کند، باید در کتابی که می‌گوید کلام خدا است، در موارد متعدد خود را در مظان اتهام قرار دهد؟ آیا چنین فعلی از جانب هیچ انسان عاقلی که مدعیِ کذابی باشد پذیرفتنی و ممکن است؟ پاسخ ما البته منفی است. عباراتی در قرآن که محمد (ص) را متهم به گناه یا خطا می‌کند، نشانه‌ای نیرومند است که نشان می‌دهد قرآن کلام محمد (ص) نیست، بلکه از جایی دیگر به دست او رسیده است. اگر محمد (ص) مدعی دروغین و قرآن ساخته‌وپرداخته‌ی ذهن خود او باشد، هیچ انگیزه‌ی معقول و شناخته‌شده‌ای وجود ندارد که توجیه‌گر اتهام‌زنی‌های او به خود در کتاب مجعولش باشد.

شاید کسی – آن‌چنان‌که ابوالقاسم پاینده می‌گوید[1] – معتقد باشد که این دلیل، درصورتی‌که آیات بررسیده در این تحقیق را حمل بر ترک اولی کنیم هم برآورده می‌شود. یعنی می‌توان گفت هیچ انسان کذاب عاقلی، در کتاب جعلی خود، خویش را مورد عتاب قرار نمی‌دهد، ولو برای ترک اولی. البته این حرف درست است، اما باید توجه داشته داشت که اولاً، از تحقیق حاضر می‌توان با قوت حدس زد که اساساً مفاهیمی مانند ترک اولی (همچنان که مفهوم عصمت) برساخته‌های کلامی هستند. ثانیاً، برفرض اصالت مفهوم ترک اولی، به میزانی که بین ترک اولی و انجام گناه (خطا) فاصله هست، بین استدلال از عتاب به‌موجب ترک اولی به نفع اسلام، و استدلال از عتاب به‌موجب انجام گناه (خطا) به نفع اسلام نیز فاصله وجود دارد. یعنی اگر کسی در کتاب خود، خویش را گناهکار معرفی کند، احتمال مجعول بودن مدعای او به‌مراتب کمتر است از کسی که در کتاب خود، خویش را مرتکب ترک اولی معرفی می‌کند؛ به‌ویژه از منظر آن‌هایی که در نظرشان ترک اولی تکدری در ساحت قدسی پیامبران نمی‌نماید.

با توجه به این نکته، تمام تلاش‌هایی که برای تفسیر آیات مورداشاره در این تحقیق در راستای مبرا ساختن انبیاء، ازجمله پیامبر اسلام (ص)، از اتهام گناه و خطا صورت می‌گیرد، به قیمت از دست دادن نشانه‌ای بارز بر حقانیت وی و دین اسلام تمام می‌شود. درواقع مدافعین عصمت برای حفظ آموزه‌ای برساخته و کلامی، یعنی آموزه‌ی عصمت، که نقشی فرعی در دین دارد، خود را از سلاحی قاطع در اثبات حقانیت دین اسلام خلع می‌کنند، و جالب آن است که از این فعل خویش خشنود نیز هستند.

---

[1] (پاینده، ص ۲۸).

سخن را با کسانی که سعی می‌کنند برای برآوردن اقراض کلامی و ایدئولوژیک خود قرآن را تفسیر وارونه کنند، با این کلام خداوند به پایان می‌بریم:
(بقره: ۱۵۹): إِنَّ الَّذینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ. (۱۵۹) إِلاَّ الَّذینَ تابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ بَیَّنُوا فَأُولئِکَ أَتُوبُ عَلَیْهِمْ وَ أَنَا التَّوّابُ الرَّحیمُ (۱۶۰)
کسانی را که دلایل روشن و هدایت‌کننده ما را، پس از آنکه در کتاب برای مردم بیانشان کرده‌ایم، کتمان می‌کنند هم خدا لعنت می‌کند و هم دیگر لعنت‌کنندگان. (۱۵۹) مگر آن‌ها که توبه کردند و به صلاح آمدند و آنچه پنهان داشته بودند آشکار ساختند، که توبه‌شان را می‌پذیرم و من توبه‌پذیر و مهربانم. (۱۶۰)

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

منابع

قرآن مجید. (۱۳٦۷ ش). ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: سروش.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق). ***عیون أخبار الرضا علیه‌السلام***. تهران: نشر جهان.

ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۳٦۹ ش). ***طبقات***. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نو.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۸ ق). ***مختصر الصواعق المرسلة علی الجهمية و المعطلة***. بیروت: دارالفکر.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٦ ق). ***لسان العرب***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن هشام، عبدالملک بن هشام. (۱۳۹۲ ش). ***سیرت محمد رسول‌الله***. ترجمه مسعود انصاری. تهران: مولی.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن***. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

برقعی، ابوالفضل. (۱۴۳۵ ق). ***عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول***. دارالعقیده للنشر و التوزیع.

بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق). ***تفسیر مقاتل بن سلیمان***. بیروت: دار إحیاء التراث.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۹۰ ش). ***نهج الفصاحه***. تهران: انتشارات بدرقه جاویدان.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۹ ش). ***پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا***. ترجمه محمد اصغری‌نژاد. قم: نشر ادیان.

خلیل بن احمد. (۱۳٦٤ ش). ***کتاب العین***. قم: دار الجهره.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ ش). ***لغت‌نامه***. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ ش). ***المفردات فی غریب القرآن***. دمشق: دارالقلم.

زمخشری (الف)، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل***. بیروت: دار الكتاب العربي.

ــــــــــ (ب). (۱۳۸۶ ش). ***مقدمة الأدب***. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران – دانشگاه مک گیل.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳ ش). ***منشور جاوید***. ج ۴. قم: موسسه‌ی امام صادق (ع).

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۲ ق). ***اسباب النزول المسمی لباب النقول فی اسباب النزول***. بیروت: موسسة الكتب الثقافية.

صدر، سید حسن. (بی‌تا). ***تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام***. مکتبة النشر و الطباعة العراقیه.

طباطبایی (الف)، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). ***المیزان فی تفسیر القرآن***. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

ـــــــــــ (ب). (۱۳۷۴ ش). ***تفسیر المیزان***. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی (الف)، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***. تهران: انتشارات ناصرخسرو.

ـــــــــــ (ب). (۱۳۶۰ ش). ***ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن***. تحقیق رضا ستوده. تهران: انتشارات فرهانی.

طبری (الف)، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۳۷۵ ش). ***تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک***. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۳، تهران: انتشارات اساطیر.

ـــــــــــ (ب). (۱۴۱۲ ق).***جامع البیان فی تفسیر القرآن***. بیروت: دار المعرفه.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). ***التبیان فی تفسیر القرآن***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

علم الهدی، علی بن حسین. (۱۳۹۲ ش). ***تنزیه الأنبیاء علیهم‌السلام***. ترجمه امیر سلمانی رحیمی. مشهد: به‌نشر.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق).***کتاب التفسیر***. تهران: چاپخانه علمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). ***مفاتیح الغیب***. بیروت: دار احیاء التراث العربي.

فراء، ابو زکریا یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰ م). ***معانی القرآن***. مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمه.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ ق). ***القاموس المحیط***. بیروت: موسسه الرساله.

فیض کاشانی (الف)، ملا محسن. (۱۴۱۵ ق). ***تفسیر الصافی***. تهران: انتشارات الصدر.

ــــــــــ (ب). (۱۳۸۸ ش). ***تفسیر الصافی***. ترجمه جمعی از فضلاء زیر نظر عبدالرحیم عقیقی بخشایشی. قم: دفتر نشر نوید اسلام.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ ش). ***تفسیر القمي***. قم: دار الکتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). ***الکافی***. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۹٤ ش). ***مقدمه‌ی مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ ق). ***فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشتهر برجال النجاشی***. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱٤۰۷ ق). ***تجرید الاعتقاد***. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.

واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ ق). ***اسباب نزول القرآن***. بیروت: دار الکتب العلمیه.

واقدی، محمد بن عمر. (۱۳۹۴ ش). ***مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هندی، سید احمد خان. (۱۳۳۴ ش). ***تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان***. ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی. تهران: چاپخانه آفتاب.

یاقوت حمودی، یاقوت بن عبدالله. (۱۳۸۱ ش). ***معجم الأدباء***. ج ۲. تهران: سروش.

یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۸۲ ش). ***تاریخ یعقوبی***. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.

یوسفی، حسن و شریفی، احمدحسین. (۱۳۸۸ ش). ***پژوهشی در عصمت معصومان (ع)***. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Reiterman, Tom, and Jacobs, John. (1982). ***Raven: The Untold Story of Rev. Jim Jones and His People***. New York: Dutton.

Unknown. “Jim Jones”. ***Encyclopedia Britannica***. URL = <https://www.britannica.com/biography/Jim-Jones/>. Accessed on 21 September 2016

Unknown. (December 11, 1978). “Paranoia and Delusions”. ***Time Magazine.*** URL = <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,919897-1,00.html/>. Accessed on 21 September 2016